اقبال

تذکرہ

خاقانی شروانی

وہ صاحب تحفۃ العراقین ارباب نظر کا قرۃ العین
ہے پردہ شگاف اس کا ادراک پردے ہیں تمام چاک در چاک
(اقبالؒ)

خاقانی منوچہر کے دربار میں

منوچہر ثانی کی مسند نشینی

جن شروان شاہوں سے خاقانی کی زندگی کے حالات مربوط ہیں ان کا شجرہ قارئین کرام پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں[1] ۔ شروان کا محل و وقوع کچھ ایسا تھا کہ اس علاقے کے فرماں رواؤں کو گرجستان کے عیسائی فرماں رواؤں سے بھی تعلقات استوار رکھنے پڑتے تھے کہ مرزبانی کا فرض بوجہ احسن ادا ہوتا رہے ۔ منوچہر ثانی جو شروان شاہوں میں سے خاقانی کا پہلا ممدوح ہے (منوچہر سے پہلے کے فرماں رواؤں کی طرف خاقانی کی کلیات میں اشارے ملتے ہیں) فریدوں کا فرزند تھا ۔ فریدوں کی تخت نشینی کا سال متعین نہیں کیا جا سکتا البتہ یہ بہ تحقیق کہا جا سکتا ہے کہ اس کی زندگی ہی میں یعنی ۵۱۴ھ[2] سے پہلے اس کے لڑکے منوچہر دوم کی شادی گرجستان کے فرماں روا داؤد ثانی کی لڑکی Thamar سے ہو چکی تھی۔ یہ واقعہ بہ تحقیق و یقین ۵۰۴ھ اور ۵۱۰ھ کے درمیان پیش آیا ہے[3] ۔ اس کے بعد طبعاً یہ گماں ہو سکتا تھا کہ گرجستان کے عیسائی حاکم شروان شاہوں کے ہوا خواہ اور دوست ہوں گے لیکن ایسا نہیں ہؤا ۔ اسی داؤد ثانی فرماں روائے گرجستان نے کہ منوچہر کا خسر اور فریدوں کا سمدھی تھا ۵۱۱ھ میں اپنے بیٹے دمتری کو فوج دے کر

---

1 مجلۂ اقبال ، اکتوبر ۱۹۵۵ء ''خاقانی'' ، صفحہ ۲۷

2 ایضاً 3 ھادی حسن : فلکی شروانی

شروان بھیجا۔ اس فوج نے شروان شاہوں کے علاقوں میں اتنی تباہی مچائی کہ فریدوں نے دوسرے بادشاہوں کی مدد طلب کی لیکن مقدر ہو چکا تھا کہ فریدوں کو شکست ہو چنانچہ ہوئی۔ دمتری بہت سا مال غنیمت لے کر گرجستان لوٹا[1]۔ اس کے بعد دو سال تک امن رہا لیکن ۵۱۴ھ میں ہوس مملکت گیری اور ہوس زر و مال نے داؤد ثانی کو پھر ترغیب دی کہ وہ شروان شاہوں سے اپنے تعلقات کی نزاکت کو فراموش کر دے۔ چنانچہ گرجیوں نے پھر شروان پر حملہ بول دیا اس بار بھی شروان میں عیسائی فوجوں نے بہت تاخت و تاراج کی۔ وہ جو کہتے ہیں مرے کو مارے شاہ مدار ادھر گرجی واپس گئے ادھر شاہ دربند[2] نے موقع منہمب دیکھ کر شروان پر حملہ کر دیا۔ فریدوں مردانہ وار مقابلے کے لیے نکلا لیکن اسے شکست ہوئی۔ اس کی فوج گاجر مولی کی طرح کاٹ کے رکھ دی گئی اور وہ خود اس معرکہ میں ہلاک ہؤا۔[3] یہی وجہ ہے کہ شروان شاہوں کے مادح اور ان کے دربار سے منسلک شعرا فریدوں کو فریدوں شہید کہتے ہیں۔ خاقانی نے اپنے ایک مشہور قصیدے میں جو عصمت الدین کی مدح میں کہا گیا ہے اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس قصیدے کا مطلع ہے:

حضرت ستر معلیٰ دیدہ ام　　ذات سیمرغ آشکارا دیدہ ام[4]

اس قصیدے میں آگے چل کر کہتا ہے:

میوۂ شاخ فریبرز[6] ملک　　هم بباغ ملک آبا دیدہ ام

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے مضمون ''شروان اور ملحقہ علاقے'' اوریئنٹل کالج میگزین لاہور ماہ نومبر ۱۹۵۲ء، فروری ۱۹۵۳ء　[2] ایضاً

[3] ہادی حسن : فلکی شروانی

[4] دیوان خاقانی، چاپ خانۂ سعادت، ۱۳۱۶ھ صفحہ ۲۸۹

[5] ایضاً ۲۹۰-۲۹۱

[6] یہ کلمہ دراصل فرابرز ہے۔ الف کا ے سے تبادلہ اسی طرح ہؤا جس طرح کتاب سے کتیب اور رکاب سے رکیب ہوتا ہے۔ فرابرز نے جو فریدوں کا والد ہے ۴۸۷ھ کے بعد کسی وقت وفات پائی ہے۔ (''خاقانی شروانی''، مجلۂ اقبال اکتوبر ۱۹۵۵ء، صفحہ ۲)۔

گوهر کان فریدون شهید ــــ بر فراز تاج دارا دیده ام
عصمت الدین صفوة الاسلام را ــــ افتخار دین و دنیا دیده ام

ظاہر ہے کہ اس واقعہ کے فوراً بعد منوچہر دوم نے مسند حکومت پر جلوس کیا ہوگا۔ منوچہر کی تاریخ ولادت ۴۸۳ھ اور ۴۹۰ھ کے درمیان پڑتی ہے[1] ۔ خاقانی کے اشعار سے بھی اس تخمینہ کی تصدیق ہوتی ہے :

پانصد[2] هجرت از جهان هیچ ملک چون تو نزاد
از خلفان سلطنت تا خلفائے راستین

منوچہر کا پورا نام اپنے القاب کے ساتھ یہ ہے : ابو الهیجا فخر الدین ملک منوچہر بن فریدون شروان شاہ (خاقان بزرگ ، خاقان کبیر یا خاقان اکبر) ۔

ابوالعلاء گنجوی ، فلکی اور خاقانی تینوں کے اشعار سے اس کی تصدیق ہوتی ہے ۔

ابو العلاء[3]

بعزتے کہ مرا با خدائیگان بو دست ــــ شه زمین وزمان فخر دین ابو الهیجا
سر ملوک منوچهر چهر شاه کزو ــــ شدست زنده و فرخنده خاندان ثنا

فلکی[4]

خاقان بزرگ شاه شروان ــــ کز دولت او امید دارم
بو الهیجا فخر دین منوچهر ــــ کز خدمت اوست افتخارم

مفخر[5] شاهان جهان فخر دیں ــــ شاه معظم ملک گوهری
شاه منوچهر فریدون که هست ــــ کهتر ئی او سبب مهتری

---

[1] ہادی حسن : فلکی شروانی

[2] کلیات خاقانی ، مطبوعہ لکھنؤ نولکشور ، ۷-۱۷۶

[3]، [4]، [5] (۱) بدیع الزمان فروزان فر : سخن و سخنوران جلد دوم ۔ ہادی حسن : فلکی شروانی ، صفحات ۲۸۶ تا ۲۹۰

خاقانی

خسرو[1] سلطاں نشاں خاقان اکبر کز جلال
روزگارش عبدہ الاصغر نویسد بر ملا
نام[2] او چوں اسم اعظم تاج اسپاداں از انک
حلقۂ میم منوچہر است طوق اصفیا

جلال[3] ملت و تاج ملوک ، فخرالدین
سپہر مجد منوچہر مشتری اخلاق

یہاں واضح رہے کہ القاب خاقان بزرگ خاقان کبیر اور خاقان اکبر منوچہر ثانی کے لڑکے اخستان اول کے لئے بھی استعمال کئے جاتے تھے اس لئے اس قصیدے میں محض یہ القاب دیکھ کر دھوکا نہ کھانا چاہئے کہ ،وضوع شعر منوچہر دوم ہے ۔ اکثر تذکرہ نویسوں نے یہ بات ملحوظ خاطر نہ رکھی ۔ چنانچہ باپ اور بیٹے کی زندگی کے واقعات خلط ملط ہو گئے اور عجب طرح کا خلط مبحث پیدا ہؤا ہے جس کی گتھیاں ابھی تک نہیں سلجھیں ۔

منوچہر ثانی نے جب مسند حکومت پر جلوس کیا تو اس وقت شروان کے حالات نہایت سقیم ہو چکے تھے ۔ مشرقی ممالک میں بادشاہ وقت کے مرنے سے ضرور اختلال رونما ہوتا ہے وہ تو ہؤا ہی لیکن گرجستان اور دربند کے فرماں رواؤں نے مسلسل یورشوں سے شروان کے رہنے والوں کو ایسا ذلیل و خوار کیا تھا کہ اس علاقے کا کوئی باشندہ عزت نفس کا مدعی نہ ہو سکتا تھا ۔ ۵۱۳ھ سے لے کر ۵۱۷ تک بھی شروان کے حالات روبہ اصلاح نہ ہوئے، اختلال کی کیفیت برابر قائم رہی یہاں تک کہ خود سلطان مغیث الدین محمود سلجوقی[4] اپنی فوج لے کر شروان میں در آیا ۔ یہ ۵۱۷ھ کا واقعہ ہے ۔ سلطان محمود نے ایسا کیوں کیا اس کی ٹھیک وجہ متعین نہیں ہو سکتی ۔ ایک روایت یہ ہے کہ خود شروان کے عمائد اور اکابر نے سلجوقی فرماں روا کو جو گویا شروان شاہوں کا

[1، 2] دیوان خاقانی ، ۲۶-۲۷ [3] ایضاً ، صفحہ ۲۳۹
[4] عہد حکومت ۵۱۱ تا ۵۲۵ ، طبقات سلاطین اسلام ، مترجمہ عباس اقبال ، ۱۳۱۲ھ

حاکم اعلیٰ تھا دعوت دی تھی کہ وہ ملک کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے۔ اس روایت کے مطابق سلجوقی بادشاہ نے شروان شاہ کو د کر لیا۔ اس موقع کو پھر غنیمت جان کر گرجیوں نے شروان پر ملہ کر دیا لیکن محمود سلجوقی کی فوجوں نے انہیں شکست فاش دی ر اب کے وہ منہ کی کھا کر لوٹے[1]۔ ظاہر ہے کہ جو شروان شاہ ۵۱ھ میں محمود سلجوقی کے ہاتھوں اسیر ہؤا ہے وہ فریدوں شہید کا کا منوچہر ثانی ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ منوچہر کب تک بوس رہا لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مدت حبس زیادہ نہیں ہے۔ لطان محمد سلجوقی تو اپنا لاؤ لشکر لے کر رخصت ہو گیا لیکن رجیوں کا کانٹا شروان شاہوں کے پہلو میں برابر کھٹکتا رہا۔ چنانچہ ۵۱ھ میں داؤد ثانی نے حسب عادت پھر شروان پر حملہ کیا، اوران[2] پر قبضہ کر لیا اور شماخی[3] تک جا پہنچا۔ داؤد کی نیت ہ تھی کہ شروان کا قصہ ہی پاک کر دے کہ حالات بہت ازگار تھے اور وہ چاہتا تھا کہ شروان کو گرجستان کی حکومت کا میمہ بنا لے۔ ممکن ہے ایسا ہو بھی جاتا لیکن تقدیر کو منظور نہ تھا کہ اس کی تجویز عمل کا جامہ پہنے۔ وہ خود ۲۴ جنوری ۱۱۲۵ء میں فات پا گیا اور اس کے بعد گرجستان والوں کی طرف سے جو مسلسل دشہ لاحق رہتا تھا وہ گویا دور ہو گیا[4]۔

نوچہر کی مدت حکومت کے متعلق شبہات: سکوں کی شہادت کا مسئلہ

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۸ سے لے کر ۵۲۵ھ تک منوچہر ملک کے حالات سدھارنے کی طرف متوجہ رہا۔ عمائد و اکابر کی تائید حاصل کی، رعایا کا تعاون حاصل کیا یہاں تک کہ سلطنت خوب مستحکم ہو گئی اور ۵۲۵ھ کے لگ بھگ شروان شاہ کے باشندے پھر یہ دعویٰ کرنے کے قابل ہو گئے کہ وہ ایک محترم سرحدی صوبے کے

[1] انسائکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی) بارتھولڈ کا مقالہ صفحہ ۳۸۳۔

[2]، [3] شروان اور ملحقہ علاقے۔ اورینٹل کالج میگزین۔

[4] ہادی حسن: فلکی شروانی۔

رھنے والے ھیں اور ان کا فرماں روا عزت نفس کا جویا ھے ۔ خاقانی حقیقت میں ۵۲۵ھ ھی کو یا اس کے لگ بھگ سن کو منوچہر کا سال جلوس شمار کرتا ھے۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ اس سے پہلے تو منوچہر فرماں روائی کی عظمت کی دھاک بٹھانے میں مصروف تھا عام لوگ مایوس تھے اور عمائد و اکابر بادشاہ کی صلاحیت کے متعلق بدگمان ۔

پروفیسر ھادی حسن نے ''فلکی شروانی'' میں منوچہر کا سال جلوس ۵۱۴ھ قرار دیا ھے اور اس کی وفات ۵۴۴ھ بتائی ھے ۔ جلوس کے سال کا تعین انھوں نے صحیح کیا ھے لیکن وفات کا سال قطعاً غلط ھے ۔ پروفیسر صاحب موصوف کا استدلال یہ ھے کہ خاقانی منوچہر کے مرثیے میں کہتا ھے :

شاھا[1] سر یرو تاج کیاں چوں گزاشتی
سی سالہ ملک و ملک جہاں چوں گزاشتی

اس سے معلوم ھوتا ھے کہ منوچہر کی مدت سلطنت کم و بیش ۳۰ سال ھے ۔ سال جلوس بہ قطع و یقین ۵۱۴ھ ھے تو سال وفات قطعاً ۵۴۴ھ برآمد ھوتا ھے ۔ یہ استدلال بظاھر درست نظر آتا ھے لیکن اس بات کا کیا علاج ھے کہ خود خاقانی ھی کے دیوان میں ایسے اشارے موجود ھیں کہ منوچہر بہ تحقیق و یقین ۵۵۰ھ کے بعد زندہ رھا ۔ یہ تحقیقات بدیع الزماں فروزان فر[2] کی ھے اور اس کی تفصیلات کے لئے ان کے مضمون کی طرف رجوع کرنا چاھئے۔ بدیع الزماں منوچہر کی وفات کے متعلق لکھتے ھیں کہ ۵۶۳ھ سے بہت پہلے نہیں ھوئی ۔ منوچہر کی مدت حکومت کے متعلق اور بھی شواھد ھیں جن کا میں بہ طریق اجمال ذکر کرتا ھوں ۔ عجیب بات ھے کہ ان ھی شواھد کے متعلق پروفیسر ھادی حسن کو اشتباہ ھؤا اور انھوں نے غلط نتائج استخراج کئے ۔ خاقانی کا ایک قصیدہ ھے جس کے عنوان میں شروان شاہ منوچہر کا نام درج ھے اور بند باقلانی کی تعمیر کا بھی تذکرہ ھے[4] ۔ اس بند باقلانی کے متعلق دیوان خاقانی کے مرتبہ علی عبدالرسولی حواشی میں فرماتے ھیں کہ بند باقلانی ۵۵۰ھ میں

---

[1] دیوان خاقانی ، چاپ خانہ سعادت ، صفحہ ۵۴۱

[2] ۔ سخن و سخن وراں ۔ صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۷ [3] ایضاً ۳۳۲

[4] دیوان خاقانی ۔ ۲۵

تعمیر ہؤا ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو منوچہر کا ۵۵۰ھ تک زندہ رہنا بہ قطع و یقین طے ہو جاتا ہے۔ اس قصیدے کا مطلع یہ ہے:

از سر زلف تو بوئے سر بمہر آمد بما
جاں بہ استقبال شد کاے سہد جان ھا تا کجا[1]

اس قصیدے میں وہ منوچہر کا نام لیتا ہے:

نام[2] او چوں اسم اعظم تاج اسما داں از انک
حلقہ میم منوچہر است طوق اصفیا

اس قصیدے میں وہ آگے چل کر کہتا ہے:

بود[3] در احکام خسرو کز پیٔ سی و دو سال
خسف آب و باد خواهد بود در اقلیم ما
آب را بر بست دست و باد را بشکست پای
تا نہ ز آب آید گزند و نے ز باد آید بلا
زانکہ چوں نحل ایں بنا را خود مہندس بود شاہ
آب چوں آلینۂ شاں انگبین گشت از صفا
بہر مزدوراں کہ محروراں بدند از ماندگی
قرصۂ کافور کرد از قرصۂ شمس الضحیٰ
ور ملا یک نعرہ ھا بر خاست کاینک در زمن
شاہ بند با قلانی بست یا بند قبا

ان اشعار کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ خاقانی کہتا ہے کہ منوچہر کو معلوم ہو گیا تھا کہ ۳۲ سال کے بعد طوفان آئے گا یہ وہی طوفان ہے جس کے متعلق فارسی تذکرہ نگار بڑی مبالغہ آرائیاں کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انوری نے پانچ ستاروں کے اقتران کی پیش گوئی کی تھی اور کہا تھا کہ اس روز بڑے زور کا طوفان آئے گا۔ نظامی گنجوی اور کمال اسماعیل کے یہاں بھی اس طوفان اور اقتران کے اشارے ملتے ہیں۔ پانچ ستاروں کے اجتماع کے متعلق پیش گوئی یہ ہے کہ ۵۸۱ یا ۵۸۲ میں واقع ہوگا۔ ان میں پچھلی تاریخ صحیح ہے[4] تو خاقانی کا مطلب بہ تصریح یہ ہے کہ منوچہر ایں

---

1 دیوان خاقانی چاپ خانہ سعادت - ۲۵
2 ایضاً - ۲۷ 3 ایضاً - ۲۸
4 محمود شیرانی : تنقید شعر العجم، ۱۹۴۱ء دہلی، صفحہ ۱۹۸

طوفان سے لوگوں کے محفوظ رکھنے کے لئے بند با قلانی تعمیر کر رہا ہے - اب اس طوفان کو ۵۸۲ھ میں آنا ہے اور خاقانی کہتا ہے کہ منوچہر کو معلوم ہے کہ ۳۲ سال کے بعد یہ واقع ہوگا تو کوئی شک نہ رہا کہ بند با قلانی ۵۵۰ھ میں تعمیر ہؤا ہے کہ ۵۸۲-۳۲=۵۵۰ بنتے ہیں - اسی تاریخ کے متعلق بھی پروفیسر ہادی حسن کو سخت اشتباہ ہؤا - وہ یہ کہتے ہیں کہ بند با قلانی کی تعمیر ۵۳۲ھ میں ہوئی ہے کہ سی و دو در اصل پانصد و سی و دو کا مخفف ہے - اشعار کے معانی کے متعلق اہل زبان کی شہادت بڑی وقیع سمجھی جانی چاہئے جیسا کہ گذارش کیا جا چکا ہے - علی عبدالرسولی نے اور بدیع الزمان فروزان فر[1] نے بند باقلانی کی تاریخ تعمیر ۵۵۰ھ ہی متعین کی ہے - خاقانی اسی آب و باد یعنی طوفان کا ذکر اپنی مثنوی تحفۃ العراقین میں بھی کرتا ہے وہ کہتا ہے:

در گوش مقلدان احوال داد ند خبر کہ بعد سی سال
سیریست بسیر اختراں در خسفیست بہ بست و یک قراں در

اس مثنوی کی تالیف ۵۵۲ھ میں ہوتی ہے اور ۵۵۲+۳۰ سے ۵۸۲ خسف آب و باد کی تاریخ بر آمد ہوتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ ۵۸۲-۳۰ سے مثنوی کا سال تالیف یعنی ۵۵۲ھ مستخرج ہوتا ہے - یہ بند با قلانی دریائے کر کے سیلاب سے ملحقہ آبادی کو بچانے کے لئے تعمیر کرایا گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ نہایت مضبوط اور پختہ تھا - خاقانی اس بند کی پختگی کے متعلق کہتا ہے

ہم ز پیش آب حیواں سد ظلمت بر گرفت
ہم میان آب کر سد دگر کرد ابتدا

از نہیب این چنیں سد کوست فتح الباب فتح
سد باب الباب لرزاں شد ز زلزال فنا[2]

معلوم ہوتا ہے کہ پہلے بھی دریائے کر پر بند باندھا گیا ہے لیکن منو چہر نے بعد میں ذرا اوپر بند تعمیر کرایا[3] - ستاروں کے اقتران اور طوفان کے ورود کے متعلق یہ کہہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے

[1] سخن و سخنوراں صفحہ ۳۲۶ حاشیہ -
[2] دیوان خاقانی - چاپ خانہ سعادت ۲۷ -
[3] ہادی حسن - فلکی شیروانی -

کہ سلیم نیساری[1] اور رضا زادہ شفق پیش گوئی کو انوری ھی سے منسوب کر رہے ھیں[2]۔ البتہ اقتران کے سال کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے اور سب یہی کہہ رہے ھیں کہ پیش گوئی ۵۸۲ھ ھی سے متعلق ہے۔

پروفیسر ھادی حسن کو نہ صرف بندباقلانی کی تاریخ تعمیر اور منوچہر کی مدت حکومت کے متعلق اشتباہ ھوا بلکہ انھوں نے سکوں کی شہادت سے بھی حسب منشا نتائج مستخرج کر لئے جس سے خلط مبحث اور بھی شدید ھو گیا۔ پہلے ھمیں اس بات کا جواب دینا ہے کہ جب یہ طے ہے کہ منوچہر ۵۵۰ کے بعد زندہ تھا اور اس کی مدت حکومت ۳۰ سال سے زیادہ بنتی ہے تو خاقانی نے اس شعر میں جو اوپر نقل کیا گیا ہے ۳۰ سال کی حکومت کا ذکر کیوں کیا؟ یہ شعر مرثیے کا ہے تو ظاہر ہے کہ تمام مدت حکومت ملحوظ خاطر رکھی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ منوچہر نے ۵۱۴ میں جلوس کیا اور بدیع الزمان کے قیاس کے مطابق ۵۵۵ کے لگ بھگ وفات پائی لیکن ۵۱۴ سے لے کر ۵۲۵ تک منوچہر برائے نام شروان شاہ تھا تو احتمال یہ ہے کہ خاقانی نے اس کی مدت حکومت کا شمار اس سال سے کیا جب وہ صحیح معنی میں فرمانروا اور شروان شاہ ھوا ہے۔ یہ ۵۲۵ کے لگ بھگ کا واقعہ ہے اس لئے خاقانی نے جو منوچہر کی مدت حکومت ۳۰ سال بتائی ہے اس کا شمار ۵۲۵ سے کرنا چاھئے اور یوں سمجھنا چاھئے کہ ۵۵۵ کے لگ بھگ اس نے وفات پائی۔ اس طرح بہت سے واقعات کی چولیں ٹھیک بیٹھ جاتی ھیں اور اس توجیہ کے علاوہ یہ الجھن کسی طرح حل بھی نہیں ھوتی۔

پروفیسر ھادی حسن نے شروان شاھوں کے دودمان کے متعلق سکوں کی جو شہادت پیش کی ہے اس کی بنا پر دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ اس توجیہ کی تصدیق ھوتی ہے۔ لیکن پروفیسر صاحب موصوف منوچہر کو ۵۴۴ میں سپرد خاک کر چکے ھیں اس لئے سکوں کی شہادت سے کوئی ایسا نتیجہ استخراج نہیں کر سکتے جو اس دعویٰ کے مخالف جاتا ھو۔ منوچہر کی مدت حکومت اور اس کی وفات کے متعلق

---

[1] نیساری، تاریخ ادبیات ایران۔ صفحہ ۸۵۔

[2] ایضاً رضازادہ شفق صفحہ ۱۷۰۔

میں ایک شجرہ پیش کرتا ہوں جو ہادی حسن صاحب کی تحقیقات پر مبنی ہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ شہادت کی کیا صورت ہے اور اشتباہات کی کیا نوعیت ہے۔

پہلے یہ گذارش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شروان شاہ اپنے منصب کے اعتبار سے سلجوقی بادشاہوں کے مطیع تھے لیکن انہوں نے اپنے عہد حکومت میں جو سکے ڈھالے ہیں ان پر معاصر عباسی بادشاہوں کے نام بھی کندہ ہیں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ سلجوقی فرمانروا واقعتاً شروان شاہوں کے حاکمان بالا دست تھے[1] لیکن تمام اسلامی حکومت کی عقیدت کا محور آل عباس کا دودماں تھا۔ عباسیوں کی حکومت زوال پذیر ہونے کے بعد بھی عام مسلمین کے قلوب پر حکمران تھی چنانچہ جن شروان شاہوں کا میں ذکر کر رہا ہوں انہوں نے اپنے زمانے کے سکوں پر اپنے نام کے ساتھ سلجوقی بادشاہ کا نام بھی کندہ کرایا اور معاصر عباسی خلیفہ کا نام بھی۔ اس طرح سکوں کی شہادت سے جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ اس شجرہ سے ظاہر ہوگی۔

---

[1] متعلقہ سلجوقی فرمانرواؤں کے نام اور ان کے سنین حکومت بہ تفصیل ذیل ہیں۔ واضح رہے کہ جن سلجوقی فرمانرواؤں سے ان شروان شاہوں کا تعلق ہے وہ عراق اور کردستان کے سلجوقی ہیں۔

۱۔ مغیث الدین محمود (۵۱۱ تا ۵۲۵ ھ)
۲۔ غیاث الدین داور (۵۲۵ تا ۵۲۶ ھ)
۳۔ طغرل اول (۵۲۶ تا ۵۲۷ ھ)
۴۔ غیاث الدین مسعود (۵۲۷ تا ۵۴۷ ھ)
۵۔ معین الدین ملک شاہ (۵۴۷ تا ۵۴۸ ھ)
۶۔ محمد (۵۴۸ تا ۵۵۴ ھ)
۷۔ سلیمان شاہ (۵۵۴ تا ۵۵۶ ھ)
۸۔ ارسلان شاہ (۵۵۶ تا ۵۷۳ ھ)
۹۔ طغرل ثانی (۵۷۳ تا ۵۹۰ ھ)

نوٹ:۔ یہ سنین طبقات سلاطین اسلام ترجمہ عباس اقبال سے لئے گئے ہیں۔ خود عباس اقبال نے اس کتاب کے مؤلف سٹنلی لین پول سے کہیں کہیں اختلاف کیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے ''شروان'' اورینٹل کالج میگزین لاہور، نومبر ۵۲ اور فروری ۵۳ ء۔

شروان شاہ کا نام[1]	مدت حکومت	سکوں کی شہادت: خلیفہ عباسی کا نام	سکوں کی شہادت: سلطان سلجوق کا نام
۱ - فریدوں -	۱۶ سال	کوئی سکہ موجود نہیں	کوئی سکہ موجود نہیں
۲ - منو چہر دوم -	۴۵ سال کے لگ بھگ	المقتفی ۵۳۰ تا ۵۵۵	سکوں پر نام محو کر دیا گیا ہے
۳ - اخستان اول بن منو چہر ثانی ۔	۴۰ سال سے کچھ زیادہ	المستنجد ۵۵۵ تا ۵۶۶	ارسلان شاہ ۵۵۶ تا ۵۷۳
۴ - ایضاً	ایضاً	المستغی ۵۶۶ تا ۵۷۵	طغرل ۵۷۳ تا ۵۹۰
۵ - ایضاً	ایضاً	الناصر ۵۷۵ تا ۶۲۲	ایضاً -
۶ - ایضاً	ایضاً	الناصر ۵۷۵ تا ۶۲۲ ۔	کوئی سکہ موجود نہیں کیوں کہ خوارزم شاھوں نے اس خانوادے کو ختم کر دیا-

[1] ھادی حسن ، فلکی شروانی -

ان سکوں کی شہادت کی بنا پر قریب قریب بہ اطمینان قلب یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ اخستان اول بن منو چہر ثانی ۵۵۵ھ سے قبل تخت نشین نہیں ہوا کیونکہ اس کے عہد کے جو سکے ملتے ہیں ان میں سے کسی پر مقتفی کا نام کندہ نہیں۔ منو چہر ثانی بن فریدوں کے متعلق بھی قریب قریب یقین سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ وہ ۵۵۵ھ تک زندہ تھا اور غالباً اس کے بعد زندہ نہ تھا کہ مستنجد کا نام اس کے عہد کے سکوں پر کندہ نہیں ملتا۔ سکوں کی اس شہادت سے بدیع الزماں فروزاں فر کے اس دعویٰ کو تقویت پہنچتی تھی کہ منو چہر بہ قطع و یقین ۵۵۰ھ کے بعد زندہ تھا البتہ اس کا ۵۵۵ھ کے بعد بقید حیات ہونا ممکن نہیں معلوم ہوتا تھا۔ پروفیسر ہادی حسن بھی اگر شروع ہی سے بعض نتائج کو درست تسلیم کر لینے کے بعد سکوں کی شہادت کی قدر قیمت نہ آنکتے تو وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتے کہ منو چہر کی مدت حکومت یقیناً چالیس سال سے زیادہ ہے لیکن انھوں نے خاقانی کے اس شعر پر انحصار کر لیا جس میں وہ منو چہر کی مدت حکومت ۳۰ سال بیان کر رہا ہے اور جس کی بنا پر اس کی وفات ۵۴۴ھ میں لازم قرار پاتی ہے اس بنا پر انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اخستان اول کے عہد کے وہ سکے جو ۵۴۴ اور ۵۵۰ھ کے درمیان ڈھالے گئے تھے اور جن پر مقتفی کا نام ہونا چاہیے تھا دستیاب نہیں ہو سکے۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ بند باقلانی کی تعمیر بہ قطع و یقین ۵۵۰ھ میں ہوئی ہے اور منو چہر ثانی ہی نے اس کام کا بیڑا اٹھایا ہے۔ اس کے بعد پروفیسر ہادی حسن نے سکوں کی جو شہادت پیش کی ہے اس کا وزن بہت بڑھ جاتا ہے اور یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ اخستان اول کے عہد کے کچھ سکے دستیاب نہیں ہوئے۔ انسیکلوپیڈیا آف اسلام کے محتاط مقالہ نگار بارتھولڈ نے اس سلسلے میں بڑی زیرکی کا ثبوت دیا ہے کہ منوچہر ثانی کو المقتفی (۵۳۰-۵۵۵) کا معاصر کہنے پر اکتفا کیا ہے۔ ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے میرے خیال میں اس معاملہ میں کسی قیل و قال کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ :—

۱- منو چہر دوم فریدوں کی وفات کے فوراً بعد ۵۱۴ھ میں تخت نشین ہوا لیکن ۵۲۵ھ تک شروان میں سیاسی اور معاشری اختلال پذیری کی بنا پر اسے صحیح معنی میں فرمانروا تسلیم نہیں کیا گیا۔

۲۔ اس کی اصل فرمانروائی کا زمانہ ۵۲۵ سے شروع ہوتا ہے اور غالباً ۵۵۵ھ تک چلتا ہے۔ اس طرح کل مدت حکومت ۴۰ سال بنتی ہے لیکن واقعی فرمانروائی کا زمانہ ۳۰ سال کے لگ بھگ تھا اور خاقانی اپنے اشعار میں بالخصوص مرثیے میں اس ۳۰ سال کے زمانے کو منوچہر کی حکومت کا زمانہ قرار دیتا ہے۔

۳۔ اخستان اول منوچہر ثانی کی وفات کے بعد فوراً تخت نشین ہوتا ہے اور ۵۹۳ھ کے بعد کسی وقت وفات پاتا ہے۔

منوچہر کے دربار میں خاقانی کا ورود

خاقانی کی تاریخ ولادت متیعن کرنے کے سلسلے میں گذارش کیا جا چکا ہے کہ ابوالعلا گنجوی جو خاقانی کا استاد تھا شروان شاہوں کے دربار میں بہ قطع و یقین ۵۳۴ اور ۵۳۸ھ کے درمیان آیا[1]۔ خاقانی کی تاریخ ولادت یوں تو ۵۱۹ اور ۵۲۲ کے درمیان محصور ہے لیکن معاصر ایرانی مورخوں نے ۵۲۰ھ کو اس کی ولادت کا صحیح سال تسلیم کر لیا ہے (کم و بیش)۔[2] یہ تو ظاہر ہے کہ خاقانی بہت ذہین تھا پھر اس کے چچا کافی الدین عمر نے اس کی تربیت بھی بہت اہتمام سے کی۔ اس کے چچا زاد بھائی وحیدالدین عثمان نے کہ اس کا داماد بھی ہے خاقانی کو علوم کے رموز و اسرار سے آگاہ کیا لیکن ابوالعلا گنجوی نے علوم شعری میں استادی کا حق ادا کر دیا۔ تمام تذکرہ نویس بہ اتفاق لکھ رہے ہیں کہ ابوالعلا نے خاقانی کی تربیت پر بڑی محنت کی ہے۔ استاد اور شاگرد میں محبت اور عقیدت کا رشتہ اتنا استوار ہو گیا کہ ابوالعلا نے اپنی لڑکی خاقانی کے نکاح میں دے دی۔ جب ابوالعلا شروان شاہوں کے دربار میں آیا ہے اس وقت خاقانی کی عمر ۱۴، ۱۵ سال کے لگ بھگ تھی۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ خاقانی کم عمری ہی میں تحصیل علوم سے فارغ ہو چکا تھا اور علوم شعری پر حاوی تو بھی ۲۰، ۲۲ سال کی عمر سے پہلے اس کا منوچہر کے دربار میں آنا بعید از قیاس معلوم

[1] مجلہ اقبال اکتوبر ۱۹۵۵۔ خاقانی صفحہ ۴۴۔

[2] سلیم نیساری، تاریخ ادبیات ایران۔ ۹۶، رضا زادہ شفق ۱۹۶، مجلہ اقبال اکتوبر ۱۹۵۵ صفحہ ۵۳ -

ہوتا ہے۔ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ شروان شاہوں کے دربار میں خاقانی کا ورود ۵۴۰ھ کے بعد فرض کیا جائے۔ بدیع الزماں فروزاں فر نے یہ کمال احتیاط اندرونی شہادت کی بنا پر یہ کہا ہے کہ خاقانی شروان شاہوں کے دربار میں ۵۴۰ اور ۵۵۰ھ کے درمیان آیا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خاقانی کے اشعار میں کوئی ایسا تاریخی اشارہ نہیں ملتا جو ان سنین کے پہلے کے واقعات کے متعلق ہو۔ بہر حال جب خاقانی منوچہر کے دربار میں آیا تو اس کا یہ عالم تھا کہ ایک ذہین نوجوان تھا، زیور علوم و فنون سے آراستہ، طبیعت میں جولانی، علوم شعری از بر، تلمیحات نوک بر زبان، جدید استعارات و تشبیہات ہاتھ باندھے حاضر، علم و فضل سے بہرہ یاب، معقول و منقول سے آگاہ، کم عمری ہی میں سرد و گرم زمانہ چشیدہ، فن کے معاملے میں اپنے مقام بلند پر مغرور اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایسا نوجوان شاعر شروان شاہوں کے دربار میں جو آیا ہوگا تو کیسی کیسی توقعات لے کر آیا ہوگا اور آمدوں نے اسے اپنے روشن مستقبل کی کیسی کیسی دلفریب تصویریں دکھائی ہونگی۔ ان توقعات کے متعلق مقدر تھا کہ وہ مجروح ہوں اور امیدوں کے متعلق طے ہو چکا تھا کہ ملیا میٹ ہو جائیں اور خاقانی بتدریج دل برداشتہ و دل گرفتہ ہوتا چلا جائے یہاں تک کہ اسے اپنے وطن سے نفرت ہو جائے اور وہ یہ چاہے کہ کسی ایسی جگہ جا کر رہے جہاں سازشوں کا بازار گرم نہ ہو۔ خاقانی کی تدریجی دل گرفتگی کی وجوہ کیا ہیں اور شروان شاہوں سے اس کے تعلقات کیوں بگڑے؟ یہ ایک پیچیدہ سوال ہے اور اس کا جواب تفصیل کا تقاضا کرتا ہے۔ بات یہ ہے کہ جب خاقانی دربار میں آیا اس وقت ابوالعلا گنجوی کی استادی مسلم تھی، وہ اپنے آپ کو سید الندما کہتا تھا، شاہی فرمانین اور مناشیر میں اسے استادالشعرا کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ اس کے کلام کا بیشتر حصہ تلف ہو چکا ہے لیکن جو متفرق اشعار، قطعات اور قصائد کے اشعار مختلف تذکروں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت عذب البیان شیوا زبان اور نغز گو شاعر تھا۔ اس کے اسلوب کی لطافت اور سادگی خاقانی کے پر تکلف اور پرتصنع انداز کے مقابلہ میں اور بھی نکھری نکھری معلوم ہوتی ہے۔ ابوالعلا شروان شاہوں کے دربار میں ایسا مقام بلند پیدا کر چکا تھا کہ اس خورشید درخشاں کے سامنے

خاقانی کی شمع شاعری کا نور کچھ پھیکا پھیکا رہا۔ طبعاً خاقانی کو صدمہ ہوا، عزت نفس بھی مجروح ہوئی لیکن بحسب روایت مشہور ایک تو وہ ابوالعلا کا داماد تھا دوسرے ابوالعلا نے اس کی تربیت کی تھی اس لئے اپنی نا قدر دانی کا احساس وہ دل میں دبائے رہا۔ اس دبے ہوئے احساس نے خاقانی کی زندگی میں بہت سی نفسیاتی الجھنیں پیدا کیں۔ یہی روکا ہؤا جذبہ تھا جو ابوالعلا کی ہجو قبیح کی صورت میں ظاہر ہؤا۔ ابوالعلا بے شک خاقانی کو اپنا عزیز شاگرد اور داماد سمجھ کر دربار میں لایا تھا لیکن ظاہر ہے کہ وہ یہ نہیں چاہتا تھا کہ شروان شاہ خاقانی کی قدر دانی ابوالعلا سے بھی زیادہ کرے۔ پھر اس زمانے میں شاعری ذریعۂ معاش تھی اس لئے شعرا کی باھمی رقابت بعض اوقات خوفناک صورت اختیار کر لیتی تھی۔ خاقانی شروان شاہوں کے دربار میں آیا لیکن اسے یہ محسوس ہؤا کہ جو مقام اسے حاصل ہونا چاھئے اس سے وہ محروم کر دیا گیا۔ ابوالعلا کی طرف سے اس کے دل میں رقابت کے جذبات پرورش پانے لگے۔ میں گذارش کر چکا ہوں کہ بچپن میں خاقانی کو ماں اور باپ کی باھمی لڑائی کی وجہ سے ایک نفسیاتی الجھن سے دو چار ہونا پڑا تھا۔ ابھی اس الجھن کا اثر باقی تھا کہ یہ نئی صورت حال پیدا ہوئی۔ خاقانی نے محسوس کیا کہ ابوالعلا خود بھی یہ نہیں چاہتا کہ خاقانی کو اس کا صحیح مقام حاصل ہو جائے۔

فلکی شروانی

جب خاقانی شروان شاہوں کے دربار میں آیا ہے اس وقت ابوالعلا کی استادی تو مسلم تھی ہی لیکن ساتھ ھی اسے فلکی شروانی کا بھی مقابلہ کرنا پڑا جو خاقانی کا استاد بھائی تھا۔ پروفیسر ہادی حسنؔ نے فلکی شروانی کی تاریخ ولادت ۵۰۱ (تقریباً) قرار دی ہے[1] اور وھی اس کی تاریخ وفات ۵۴۰ھ قرار دیتے ھیں[2]۔ پروفیسر صاحب کا استدلال یہ ہے کہ فلکی کے دیوان میں جو قصیدے ھیں وہ قریب قریب تمام و کمال منوچہر ثانی کی مدح میں ھیں۔ اس کے دیوان میں نہ تو منوچہر کا مرثیہ ہے نہ اخستان اول کی تعریف میں کوئی شعر، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکی اخستان اول کے تخت نشیں ہونے سے پہلے وفات

[1] ہادی حسن، فلکی شروانی۔ [2] ایضاً

پا چکا تھا ورنہ یہ کیا ممکن تھا کہ وہ شروان شاھوں کے دربار سے منسلک ھوتا اور نئے بادشاہ کی مدح سرائی نہ کرتا یا اپنے پرانے ممدوح کا مرثیہ نہ کہتا۔ گذارش کیا جا چکا ہے کہ بعض اشتباھات کی بنا پر ھادی حسن صاحب منوچہر ثانی کی وفات کا سال ۵۴۴ھ متعین کرتے ھیں تو انھوں نے جو فلکی کی تاریخ وفات اندازے سے ۵۴۰ھ قرار دی ہے وہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ منوچہر ثانی نے ۵۴۴ھ میں وفات پائی ہے۔ اب جو یہ طے ہو چکا ہے کہ منوچہر ۵۴۰ھ کے بعد تک بہ قطع و یقین زندہ تھا تو ھادی حسن صاحب کے استدلال کی بنا پر فلکی کے سن وفات کو ۵۴۰ھ سے کچھ اور آگے بڑھانا پڑے گا۔ تذکرہ نویسوں نے عموماً فلکی کی تاریخ وفات ۵۷۷ھ یا اس کے بعد بتائی ہے[1] لیکن اس کی تاریخ وفات کو ۵۷۰ھ سے آگے بڑھانا قرین صواب معلوم نہیں ھوتا۔ اس کی ایک وجہ تو وھی ہے جو ھادی حسن صاحب نے بیان کی کہ اگر فلکی منوچہر کی وفات کے بعد زندہ ھوتا تو وہ یا تو منوچہر کا مرثیہ کہتا کہ وہ اس کا خاص مدح سرا تھا اور اس سے گراں بہا انعام و اکرام پا چکا تھا یا کم از کم نئے بادشاہ یعنی اخستان اول کی تعریف میں قصیدے کہتا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت پیدا نہ ھوئی اس لئے قرین صواب یہی معلوم ھوتا ہے کہ فرض کر لیا جائے کہ فلکی منوچہر کی وفات سے قبل وفات پا چکا ہے یعنی ۵۵۵ھ سے پہلے (کم و بیش)۔ اب رھا فلکی کی تاریخ ولادت کا مسئلہ، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اندرونی شہادت سے کچھ نتائج استخراج کئے جا سکتے ھیں۔ خاقانی نے فلکی کی موت پر جو اشعار لکھے ھیں ان میں وہ کہتا ہے:

عطسۂ سحر حلال من فلکی بود
بود بدہ فن ز راز نہ فلک آگاہ
زود فرو شد کہ عطسۂ دیر نماند
آہ کہ کم عمر بود عطسۂ من آہ
جانش یکی عطسہ داد و جسم بپر داخت
ہم ملک الموت گفت یرحمک اللہ[2]

---

[1] (الف) رضازادہ شفق ۵۸۷ھ (ب) بدیع الزماں فروزاں فر ۵۸۷ھ اور ۵۷۷ھ (ج) محمد علی تربیت، دانشمندان آذربائیجان۔ ۵۷۷

[2] دیوان خاقانی ۶۷۳

ظاہر ہے کہ ان اشعار میں خاقانی ایک تو اپنے استاد بھائی کے ماہر علم ہئیت ہونے کی طرف اشارہ کر رہا ہے (تخلص فلکی بھی اسی اعتبار سے رکھا گیا تھا) دوسرے وہ فلکی کی کم عمری کی موت کا ذکر کر رہا ہے ۔ کم عمری اور کہن سالی اضافی باتیں ہیں اور محض ان اشعار کی شہادت پر کوئی حکم قطعی نہیں لگایا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک دوست اپنے کہن سال دوست کے مر جانے پر بھی اس کے جلدی مر جانے کا شاکی ہو۔ تاہم یہ تو بہ قطع و یقین کہا جا سکتا ہے کہ ۵۰ سال کے لگ بھگ جو آدمی عمر پائے اس کی موت کو کم عمری کی موت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا ۔ تو میرا قیاس یہ ہے کہ وفات کے وقت فلکی کی عمر ۴۰، ۴۵ سال کے لگ بھگ ہوگی (یہ صرف قیاس ہی قیاس ہے) ۔ اس صورت میں اس کی تاریخ ولادت ۵۱۰ یا ۵۱۱ھ کے لگ بھگ پڑتی ہے ۔ فلکی اور خاقانی دونوں ابوالعلا کے شاگرد ہیں ، دونوں میں بہت زیادہ تفاوت عمر کا ہونا اگرچہ ناممکن نہیں لیکن مستبعد ضرور ہے ۔

فلکی نہایت نغز گفتار اور نازک خیال شاعر تھا ۔ علوم معقول میں اور خاص طور پر ریاضیات اور ہئیت میں اسے خاص مہارت حاصل تھی ۔ فن نجوم میں اس نے ایک رسالہ بھی تصنیف کیا تھا ، خطاط بھی اچھا تھا ، عربی میں شعر بھی کہتا تھا ، اپنی عزت نفس کا خاص طور پر خیال رکھتا تھا ۔ مختلف تذکرہ نویسوں نے اس کی عشق بازی کی داستانیں بہت بڑھا چڑھا کر لکھی ہیں لیکن بدیع الزمان لکھتے ہیں کہ ان میں مبالغہ آرائی زیادہ ہے[1] ۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خاقانی سے پہلے منوچہر کے دربار میں پہونچ چکا تھا ۔ بہر حال نغز گفتاری اور شیریں کلامی کے سبب منوچہر فلکی کی بہت عزت کرتا تھا اور برابر اسے انعام و اکرام سے بہرہ یاب کرتا رہتا تھا ۔ عجیب اتفاق کی بات ہے کہ فلکی بھی خاقانی کی طرح محبوس ہؤا[2] ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خاقانی کو بہ ظن غالب اخستان اول نے محبوس کیا اور فلکی کو منوچہر نے ۔ ابو العلا گنجوی کے بیشتر اشعار تلف ہو گئے ہیں ۔ اگر اس کا تمام کلام دستیاب ہو جاتا تو ممکن ہے

---

[1] سخن و سخنوران جلد دوم ، صفحات ۲۸۵ تا ۲۸۷

[2] ایضاً ۲۹۳ ، رضا زادہ شفق ۲۱۶-۱۷ ، ہادی حسن ، فلکی شروانی

اس کے محبوس ہو جانے کی شہادت بھی مہیا ہو جاتی کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروان شاہ اپنے محبوب اور محترم شعرا کو ایک بار قید خانے کی سیر ضرور کراتے ہیں۔ ابوالعلا نے بھی اپنے اشعار میں ذکر کیا ہے کہ حاسد برابر میرے درپے ہیں اور مجھ پر الزام لگاتے ہیں کہ میں دشمنوں کا جاسوس ہوں اور بادشاہ کے احوال کی اطلاع دشمنوں کو بھیجتا ہوں۔

سزوی تر سخن آں کہ شاہ را گفتہ ابوالعلا کہ ترا است سیدالندما
معاندان را سر تو می کند اعلام معاندان را حال تو می کند انہا[1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلکی شروانی نے مسعود سعد سلمان کے کلام کا خوب مطالعہ کیا تھا۔ فلکی کے کلام میں بھی مسعود کے کلام کی طرح سلاست اور رس ہے، نہ دور از کار تشبیہات ہیں، نہ بدیع استعارات ہیں، نہ تعقیدات ہیں۔ نہایت سلیس انداز کلام ہے اور اثر انگیزی کی یہ کیفیت ہے کہ سعدی کی غزلیں یاد آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ شروان شاہوں کو خاقانی کے پرشکوہ اور پرتصنع کلام کی بجائے ابوالعلا اور فلکی کا سلیس کلام زیادہ پسند آتا ہوگا۔ فلکی کے قصیدوں میں بھی تشبیب کا نہایت دل آویز رنگ ہے۔ کچھ اشعار دیکھئے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خاقانی کا حریف شعر گوئی کے کس مقام بلند پر پہنچ چکا تھا:

سوزندہ زندہ فراق یارم — بازیچۂ دست روزگارم
تا حلقۂ ہے ز شبن وصل — صد گو نہ نہاد ہجر خارم
تا آنکہ شراب وصل خوردم — از شربت ہجر در خمارم
اندیشۂ دل نمی گذارد — یک لحظہ مرا کہ دم برآرم[2]

ہیچکس چارہ ساز کارم نیست — چکنم بخت سازگارم نیست
نسبۂ صبر و انتظارم و باز — چارہ جز صبر و انتظارم نیست
جز بہ تدبیر نحس انجم را — نظری سوی روزگارم نیست
باغ عیش مرا خزاں دریافت — آہ کامید نو بہارم نیست
با ہمہ رنج و محنت این بترست — کہ غمم ہست و غمگسارم نیست[3]

---

[1] ہادی حسن، فلکی شروانی
[2] سخن و سخنوراں، جلد دوم، ۲۹۶ [3] ایضاً ۲۹۷

سوری که حور دروی پیرایه بر کشاید
رضوان که نثارش عقد گهر کشاید

بر عزم خدمت او حورا میان ببندد
از شرم زینت او جوزا کمر کشاید

رضوان اگر جنان را هر هشت در ببندد
زین بزم دست دولت هشتاد در کشاید

مطرب بوزن زیبا نقش نشاط بندد
شاعر بنظم شیرین تنگ شکر کشاید

از عکس روی هامون اندر هوای صافی
هر صبحدم تو گوئی سیمرغ پر کشاید[1]

ای غمت برده شادمانیٔ من بی تو تلخست زندگانیٔ من
از جوانی و حسن خویش بترس رحم کن بر من و جوانیٔ من
حاصل آید چو حاضر آئی تو مایهٔ عمر جاودانیٔ من[2]

ان اشعار سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ فلکی کے اسلوب کلام کی کیا صورت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو العلا اور فلکی نے خاقانی کے خلاف متحدہ محاذ قائم کر لیا۔ خاقانی کے اشعار میں اکثر ایسے اشارے ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلکی اور ابو العلا گنجوی کا ذکر کر رہا ہے مثلاً ایسے لوگوں کا ذکر کرنا جو مقیان بزم شاہ ہیں، سخن پرداز ہیں، ہم جنس خاقانی ہیں۔ وہ کون ہو سکتے ہیں؟ وہ یہی ابو العلا اور فلکی ہیں۔ اب چونکہ خاقانی حاسدوں کا ذکر ہمیشہ صیغۂ جمع میں کرتا ہے تو اس سے اس گمان کو اور بھی تقویت پہونچتی ہے کہ وہ ابو العلا گنجوی اور فلکی کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں ایک قصیدے میں ابو العلا کا نام بھی آیا ہے۔ جس زمانے میں خاقانی اپنے استاد بھائی اور استاد کے ھاتھوں نالاں تھا وہ سیاسی اعتبار سے بڑا پر آشوب زمانہ تھا لیکن ایک بات کے سلسلے میں کسی کو اختلاف نہ تھا کہ مختلف اسلامی فرماں رواؤں کی سیاست کا رجحان کچھ ہی کیوں نہ ہو بہر حال اسماعیلیہ ملحد ہیں۔ اس سے میری مراد کوئی حکم لگانا نہیں بلکہ محض عامۃ مسلمین کے

---

[1] سخن و سخنوران، جلد دوم، صفحہ ۲۹۸ [2] ایضاً ۹۹-۲۹۸

عقیدے کا اظہار کرتا ہے۔ سلجوقیوں کے زمانے میں جب ان کی طاقت بڑھی تو نظام الملک نے ان کا استیصال کرنا چاہا لیکن ممکن نہ ہؤا۔ رفتہ رفتہ حسن بن صباح کے جانشین اس قدر طاقتور ہو گئے کہ لوگ ان سے خوف زدہ رہنے لگے[1]۔ تو اب صورت یہ تھی کہ خاقانی کے زمانے میں جو شخص کسی کو ہلاک کروانا چاہتا تھا یا کسی کے درپے ہوتا تھا تو اس پر یہ تہمت لگا دیتا تھا کہ وہ اسماعیلیوں سے ملا ہؤا ہے یا اسماعیلیہ عقائد کا پیرو ہے اور ان عقائد کی خفیہ تبلیغ کر رہا ہے۔ اس تہمت کی بنا پر لوگوں کو بہت سختیاں جھیلنی پڑتی تھیں کہ مسلمانوں کے بیشتر فرقے اسماعیلیۂ ایران کے پیروؤں کو زندیق[2] قرار دیتے تھے۔ خاقانی نے اپنے دشمنوں کی طرف جو اشارے کئے ہیں ان میں بھی اس بات کا رنگ جھلکتا ہے اور خاقانی ہی کے اشعار سے مستفاد ہوتا ہے کہ دشمنوں نے خاقانی پر جو تہمتیں لگائی تھیں ان میں ایک یہ بھی تھی کہ اسماعیلیوں سے ساز باز کر رہا ہے۔ یوں سلجوقیوں کی، خلفائے عباسیہ کی، اتابکوں کی اور شروان شاہوں کی سیاست آپس میں اس طرح الجھی ہوئی تھی کہ کسی شاعر پر غداری کا الزام بہ سہولت لگایا جا سکتا تھا اور اس کو سزا بھی دلوائی جا سکتی تھی۔ شروان شاہوں کے سلسلے میں میں عرض کر چکا ہوں کہ اپنے محبوب شاعروں کو قید کرنا گویا ان کی سنت بن چکا تھا۔ بہر حال خاقانی نے اپنے معاصروں کی (جن پر روئے سخن فلکی شروانی اور ابو العلا کی طرف ہے) جو ہجو

---

[1] مجلۂ ثقافت لاہور نومبر ۱۹۵۵ء مضمون "اسماعیلیۂ ایران: ایک سرسری جائزہ"۔ اس مضمون میں اسماعیلیوں کا نقطۂ نظر بھی مدیر ثقافت نے حواشی میں واضح کر دیا ہے اور میں نے کچھ مستند ماخذ بھی گنوا دئے ہیں۔ بہر حال ابتدائی مطالعہ کے لئے یہ مضمون کارآمد ہے۔

[2] اس کلمے کے صحیح معانی اور متعلقہ تغیرات کے لئے دیکھئے براؤن، تاریخ ادبیات ایران، جلد اول۔ صفحات ۱۵۵، ۱۵۹، ۳۰۳، ۳۰۷، ۴۲۲، ۴۳۶۔ مانی کا حال بھی دیکھئے۔ براکلمین کا خیال یہ ہے کہ ساسانیوں کے زمانے میں بھی جو شخص اوستا کی غلط تعبیر کرتا تھا اسے زندیق کہتے تھے۔ تاریخ عالم اسلام۔ براکلمین لندن صفحہ ۱۱۳

کی ہے اور ان کے کلام اور بیان کی طرف جو اشارے کئے ہیں ان کا رنگ یہ ہے :

(الف) ۱۔ هم امارت هم زبان دارم کلید گنج عرش
ویں دو دعویٰ را دلیلست از حدیث مصطفا

۲۔ من قرین گنج و ابنان خاک بیزان هوس
من چراغ عقل و آن ها روز کوران هوا

۳۔ دشمنند این ذهن و فطنت را حریفان حسد
منکرند این سحر و معجز را رفیقان ریا

۴۔ حسن یوسف را حسد بردند مشتی نا سپاس
قول احمد را خطا گفتند جمعی نا سزا

۵۔ جرعه خوار ساغر فکر منند از تشنگی
ریزه چین سفرهٔ راز منند از ناشتا

۶۔ لشکر عادندو کلک من چو صرصر از صریر
نسل یاجوج اندو نطق من چو صور اندر صدا

۷۔ خویشتن هم جنس خاقانی شمارند از سخن
بارگین را ابر نیسانی شناسند از سخا[1]

ان شعروں کا اسلوب، اشارے، کنائے اور انداز صاف چغلی کھا رہے ہیں کہ اشارہ فلکی شروانی اور ابوالعلا گنجوی کی طرف ہے ۔ شروان شاہوں کے دربار میں جن شاعروں کو شہرت حاصل ہوئی ہے وہ بھی تین ہیں یعنی خاقانی ، فلکی اور ابوالعلا ۔ اب جن لوگوں کو خاقانی ہمجنس اور رفیقان ریا کہ رہا ہے وہ استاد بھائی اور استاد ہی ہو سکتے ہیں یعنی فلکی اور ابوالعلا ۔

(ب) ۱۔ مشتی خسیس رتبه که اهل سخن نیند
با من قران کنند و قرینان من نیند
چون ماه نخشبند مزوّر از آن چو من
انجم فروز گنبد هر انجمن نیند

---

[1] دیوان خاقانی ، صفحه ۱۸ ، ۱۹

از روی خرقه همه دعوای دین کنند
وز کوی زندقه بجز اهل فتن نیند
تا زند رخش بدعت و سازند تیر کید
اما سفند یار مرا تهمتن نیند
حقا بجان شاه که هم شاه آگه است
کایشان سزای حضرت شاه زمن نیند[1]

ان اشعار میں خاقانی نے اپنے معاصروں کو جو بے دین کہا ہے اس سے قطع نظر کر لیجئے (یہ تہمت خاقانی پر بھی لگے گی) قصیدے کے آخری حصے سے کم از کم یہ بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جن لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف معاصر شعرا ہی نہیں بلکہ درباری شعرا ہیں اور یہ دونوں ابو العلا اور فلکی ہی ہو سکتے ہیں۔ طبعاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ شعر کب لکھے گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ۵۴۰ھ کے بعد کہ اس سے پہلے خاقانی کا شروانشاہ کے دربار میں آنا محال نہیں تو مستبعد ضرور ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ۵۵۰ھ سے پہلے لکھے گئے ہیں کہ فلکی اور ابو العلا اس وقت تک وفات پا چکے تھے اور شروان شاہوں کے دربار میں خاقانی کی دھاک بیٹھ چکی تھی۔ اس دائرے کو اور بھی تنگ کیا جا سکتا ہے۔ یہ قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا کہ خاقانی اور اس کے استاد اور استاد بھائی کے درمیان فوراً مخالفت شروع ہو گئی ہو۔ ابو العلا نے خود شاگرد اور داماد کو دربار میں لے کر آیا تھا اور اس کی ترقی کا متمنی تھا۔ قیاس چاہتا ہے کہ یہ در پردہ چوٹیں ۵۴۰ھ کے کہیں چار سال بعد شروع ہوئی ہوں۔ یہ بھی قریب قریب مسلم ہے کہ جب خاقانی نے اپنا پہلا حج کیا ہے تو اس سے ذرا پہلے یا اس کے بعد ابو العلا سے وہ کھلم کھلا بر سر پیکار تھا۔ تو از راہ احتیاط یوں کہنا چاہئے کہ یہ اشعار ۵۴۰ اور ۵۵۰ کے درمیان لکھے گئے ہیں۔ ابو العلا گنجوی نے خاقانی کے متعلق جو کہا ہے اس کی ایک جھلک میں قارئین کرام کو دکھا چکا ہوں[2] (محمد علی تربیت نے دانشمندان آذربائیجان میں ابو العلا کے حالات لکھنے کے سلسلے میں بھی اشعار نقل کئے ہیں)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع کے سالوں

1 دیوان خاقانی، صفحہ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳
2 مجلۂ اقبال اکتوبر ۵۷ء

میں یعنی ۵۴۰ سے لے کر ۵۴۴ ، ۵۴۵ تک خاقانی نے بہ تصریح اپنے آستاد کی ھجو نہیں کی کہ خسر بھی تھا۔ ھاں ایک قصیدے میں ابوالعلا کا نام ملتا ھے اس میں ابوالعلا کی ھجو نہیں لیکن یہ اشارہ ضرور ھے کہ آستاد نے شاگرد کو اپنے وطن میں بہت دکھ پہنچایا ھے۔

هیچ نکرده گناه تا کے باشم بگو
خستۂ هر نا حفاظ بستۂ هر نا سزا

از لکد حادثات سخت شکسته دلم
بسته خیالم که هست این خلل از بوالعلا

رنج دلم را سبب گردش ایام نیست
فعل سگ گنجه است قدح خر روستا[1]

ان میں ابوالعلا کا نام تو ھے ھی خر گنجه کا ذکر بھی موجود ھے اور خاقانی نے اپنے آستاد کی جو زیادہ مشہور یا بدنام ھجو ھے اس میں اسے سگ گنجه ھی کے نام سے یاد کیا ھے یعنی

بینی سگ گنجه را دریں کوی هم زرد قفا وهم سیه روی

اس سے اس گمان کو تقویت پہنچتی ھے کہ ابوالعلا جس کا ذکر قصیدے میں آیا ھے وھی ابوالعلا گنجوی ھے جو خاقانی کا آستاد ھے۔ میں خاقانی اور ابوالعلا گنجوی کے کچھ اشعار پہلے نقل کر چکا ھوں[2] بس اتنا کہنا اور کافی ھے کہ آستاد اور شاگرد میں، خسر اور داماد میں کشیدگی اس حد تک بڑھی کہ دونوں نے ایک دوسرے کی ھجو میں کوئی کسر آٹھا نہ رکھی۔ گنجوی کے اشعار بھی ملتے ھیں اور خاقانی کے بھی۔ جو صاحب اصل ماخذوں کی طرف رجوع کرنا چاھیں وہ ان کا مطالعہ کر سکتے ھیں۔

منوچہر ثانی کی محفل ھائے نشاط اور خاقانی کا پرھیز

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے نوجوان کے لئے جس کی نفسیاتی الجھنیں رفع نہ ھوئیں ھوں شروان شاھوں کے دربار میں دل گرفتگی اور دل برداشتگی کے بہت سے سامان مہیا تھے لیکن ممکن ھے کہ خاقانی آستاد بھائی اور خسر کی حریفانہ مخالفت برداشت کر جاتا اور اس کی

[1] دیوان خاقانی صفحہ ۴۱ [2] اقبال اکتوبر ۵۵ء

نفساتی الجھنیں رفع ہو جاتیں۔ مشکل یہ آن پڑی کہ منوچہر ثانی جو خاقانی کا ممدوح تھا شراب خواری کا عادی تھا اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اس کی بیوی Thamar عیسائی تھی اور غالباً گرجستان کے فرمانروا عام طور پر نہ صرف شراب پیتے تھے بلکہ شراب پینے والے کو ذلیل و خوار بھی نہیں تصور کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ منوچہر ثانی کی اقدار بھی شراب کے معاملے میں اس قسم کی ہو گئی تھیں۔ وہ کثرت سے شراب پیتا تھا اور شراب کی محفلیں منعقد کرتا تھا، خاقانی کو بھی مجبور کرتا تھا کہ ان محفلوں میں شریک ہو۔ پہلے تو خاقانی نے یہ بات بہ طیب خاطر اختیار کر لی لیکن بعد میں وہ شراب نوشی سے پرہیز کرنے لگا اور اس نے بہ تخصیص بادشاہ سے کہا کہ مجھے شراب پینے سے معاف رکھا جائے یعنی آداب ندیمی پہ عمل کرنے سے انکار کر دیا۔[1]

خاقانی نے ایسے قصیدے جن کی تشبیب میں وصف شراب اور تعریف محفل نشاط ہو بہت کہے ہیں اور وہی اس کے معرکہ کے قصیدے ہیں۔ قیاس چاہتا ہے کہ یہی اس کی جوانی کا کلام اور اس کے شباب کا سرمایہ ہے یعنی اس زمانے کے قصیدے ہیں جب وہ منوچہر کے ساتھ مل کر داد عیش و نشاط دیتا تھا اور قصیدے کے قصیدے ایسے لکھتا تھا جنہیں خمریات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ بعض قصیدے ایسے بھی ہیں جن کی تشبیب میں طبعی مناظر کی تصویر کھینچی گئی ہے۔ میں کچھ قصیدوں اور ترجیعات کے مطلع درج کرتا ہوں جن کی تشبیب میں شراب خواری، محفل رنداں اور محفل نشاط کا ذکر ملتا ہے۔

۱۔ صبح تا آستیں بر افشاند است
دامن عنبر تر افشاند است[2]

۲۔ مے و مشکست کہ باصبح بر آمیختہ اند
یا بہم زلف و لب یار در آمیختہ اند[3]

۳۔ صبح چوں زلف شب بر اندازد
مرغ صبح از طرب پر اندازد[4]

---

[1] سخن و سنخوران جلد دوم صفحہ ۳۳۵، متن و حاشیہ۔
[2] دیوان خاقانی ـ صفحہ ۸۲
[3] ایضاً صفحہ ۱۳۱ [4] ایضاً صفحہ ۱۳۶

۴- جام طرب کش که صبح کام بر آمد
خندۂ صبح از دهان جام بر آمد[1]

۵- صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری
کز ظلمات بحر جست آئینۂ سکندری[2]

۶- پیش که صبح بر درد شقۂ چتر چنبری
خیز مگر ببرق مے برقع صبح بر دری[3]

۷- الطرب ای خاصگان خاصه بهنگام صبح
کا ینک بوی بهشت مید مد از کام صبح[4]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خاقانی ۵۵۰ سے پہلے یا اس کے لگ بھگ شراب نوشی سے تائب ہو چکا تھا۔ اس کی وجوہ بھی دریافت کرنی مشکل نہیں۔ ایک تو خاقانی طبعاً زہد کی طرف مائل تھا، دوسرے یہ کہ اس نے باپ کو نشے کے عالم میں ماں سے بدسلوکی کرتے دیکھا تھا۔ تو شراب کے ساتھ جو تصور وابستہ تھے وہ چنداں خوشگوار نہ تھے۔ اب معلوم نہیں کہ اس نے منوچہر کے روپ میں بنکارتے ہوئے باپ کی جھلک دیکھی ہے یا اس کی یادوں میں کسی ناگوار یاد کی تفصیل شعور میں آ گئی ہے۔ بہر حال یہ ظاہر ہوا ہے کہ خاقانی نے شراب سے توبہ کر لی ہے اور یہ واقعہ ۵۵۰ سے پہلے کا ہے بلکہ میں تو اس دائرے کو تنگ تر کر کے ۵۴۷ تک لے جاتا ہوں کیونکہ ۵۴۷ ہی میں خاقانی شروان شاہوں کے دربار سے دل برداشتہ ہو کر خراسان پہنچنے کے لئے وطن سے نکلا تھا۔ بہر حال بند باقلانی والے قصیدے میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے وہ کہتا ہے:

جان خاقانی زتف آفتاب و رنج راه
مانده بود آسوده شد در سایۂ ظل خدا

لیک با ام الخبائث چون طلاقش واقع است
خسرویش رجعت نه فرماید به فتوای جفا[5]

اب سوال یہ ہے کہ شراب کو یہ طلاق کب دی گئی تھی؟ ظاہر ہے کہ ۵۵۰ سے پہلے، خاقانی کا ایک قصیدہ اور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے

---

[1] دیوان خاقانی صفحہ ۱۷۶ [2] ایضاً صفحہ ۳۲۶
[3] ایضاً صفحہ ۳۲۳ [4] ایضاً صفحہ ۸۵۷ [5] ایضاً صفحہ ۲۹، ۳۰

کہ وہ پہلے بھی تائب ہوا تھا اور شروان شاہ کے کہنے پر توبہ توڑ دی تھی۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کو طلاق دیے ہوئے کچھ مدت گذر چکی ہے اور یہ مدت سیاحت کے ۳ سال تو ہونے چاہیں۔ کہ ۵۴۷ سے ۵۵۰ تک خاقانی در بہ در اور خاک بسر پھرتا رہا ہے (اس آوارگی کی تفصیل کا موقع نہیں ہے)۔ خاقانی کے ایک قصیدے کا مطلع ہے:

شاهد سر مست من صبح در آمد ز خواب
کرد صراحی طلب دید صبوحی صواب[1]

اس میں آگے چل کر وہ کہتا ہے:

داد بشش چوں نمک بوئے بنفشه بصبح
بر نمکش ساختم مردم دیده کباب

یوسف من گرگ مست باده بکف صبح فام
وز دو لب باده رنگ سر که فشاں از عتاب

یافت درستی که من توبه نخواهم شکست
کرد چو صبح نخست روئے نہاں در نقاب

گفت چرا در صبوح باده نخواهی کنونک
حجله بر انداخت صبح حجره بپرداخت خواب

گفتمش اے صبح دل سکه کارم مبر
زر و سر اینک زمن سکهٔ رخ بر متاب

من نکنم کار آب کو ببرد آب کار
صبح خرد چوں دمید آب شود کار آب[2]

یہ اشعار معمولی تشبیب کے مطالب پر مشتمل نہیں بلکہ نہایت شاعرانہ طریقے سے منوچہر کو یاد دلایا گیا ہے کہ شاعر توبہ کر چکا ہے اور اب اسے شراب خواری پر مائل کرنا ممکن نہیں۔ ان اشعار کے بعد فوراً خاقانی منوچہر کی مدح شروع کرتا ہے۔

مرغ تو خاقانی است داعیٔ صبح وصال
منطق مرغاں شناس شاہ سلیماں رکاب

---

[1] دیوان خاقانی صفحہ ۳۶

[2] ایضاً صفحات ۳۸ تا ۳۹

شاہ مجسطی کشا خسرو ہیئت شناس
رہرو صبح یقیں رہبر علم الکتاب

یہاں جو شاہ سلیمان رکاب کو خطاب کر کے یہ کہا گیا ہے کہ پرندوں کی بولی سمجھ لیتے تو اشارہ صاف ہے پرندے شاعر ہیں کہ نغمہ سرا ہیں اور بادشاہ شاہ سلیمان رکاب جو پرندوں کی بولی سمجھتا ہے یعنی خاقانی رمز کے پیرائے میں شراب خواری سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے محبوب سے جام شراب لے کر نہیں پیا تو بادشاہ کا حکم اس سلسلے میں کس طرح مان سکتا ہوں کہ شاعروں کی منطق کے مطابق محبوب بادشاہوں سے کہیں زیادہ ذی اقتدار ہوتا ہے۔

یہ قصیدہ منوچہر کی تعریف میں ہے کہ اس میں بہ تصریح سد باقلانی کی تعمیر کا ذکر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ۵۵۰ کے بعد بھی منوچہر خاقانی کو شراب نوشی پر مجبور کرتا تھا اور وہ اس سے پرہیز کرتا تھا۔ خاقانی کہتا ہے:

[1]شہ چو مسیح دوم ہست جہانگیر از انک
ہم دل بوالقاسم است ہم جگر بوتراب

زہرۂ اعدا شکافت چون جگر صبح دم
تا جگر آب را سدہ بہ بست از تراب

گر بدرد صبح حشر سد سواد فلک
ناخنے از سد شاہ نشکند از ہیچ باب

ان اشعار سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جس بادشاہ کی تعریف میں یہ قصیدہ لکھا گیا ہے اس نے سیلاب روکنے کے لئے بند باقلانی تعمیر کرایا ہے اور خود علی عبدالرسولی نے دیوان خاقانی میں اس قصیدے کے عنوان میں منوچہر کا نام دکھایا ہے۔

خاقانی کا عزم خراسان

بہر حال ان تمام باتوں یعنی فلکی کی رقابت، ابوالعلا کی دشمنی اور منوچہر کی کثرت شراب خواری کا نتیجہ یہ نکلا کہ خاقانی کا دل

[1] دیوان خاقانی صفحات ۴۵ تا ۴۹

وطن سے اچاٹ ہو گیا۔ شروان اس کا مسقط الراس تھا، یہیں اس نے پرورش پائی تھی، جوانی کے باغ و بہار دن اسی شہر کی گلیوں میں گزارے تھے، یہیں علوم تحصیل کئے تھے، یہیں دھاک بٹھائی تھی لیکن اب ایسا دل برداشتہ اور دل گرفتہ ہوا کہ شروان اسے قیدخانہ معلوم ہوا۔ وہ کہتا ہے :

من شکستہ خاطر از شروانیان و ز لفظ من
خاک شروان مومیائی بخش ایران آمدہ[1]

پھر کہتا ہے :

گر بشر وانم اهل دل بے ماند   در ضمیرم سفر نمی آمد[2]

ان حالات میں خاقانی نے مجبور ہو کر ادھر آدھر نظر دوڑائی کہ ممکن ہو تو شروان شاہ کے دربار کو خیر باد کہہ دے، اپنا وطن ترک کر دے اور کسی اور بادشاہ کے سایہ تلے زندگی کے دن گزار دے جو ہنر پرور اور علم دوست ہو۔ یہ ملک اسے خراسان اور یہ بادشاہ اسے سنجر نظر آیا اور وہ غالباً ۵۴۷ء میں سنجر تک پہنچنے کے لئے وطن سے نکل کھڑا بھی ہوا لیکن سیاسی کیفیات اور انقلابات نے قدم قدم پر اس کا دامن تھاما، یہاں تک کہ خود سنجر ھی ترکان غز کے ھاتھوں اسیر ہوگیا اور خاقانی خراسان تک پہنچے بغیر ناشاد و نامراد اپنے وطن واپس لوٹا۔ خاقانی کے عزم خراسان کی تفصیل بڑی دلچسپ ہے۔ اسے کیوں روکا گیا ہے، یہ بھی بڑا دلچسپ سوال ہے۔ ترکان غز نے سنجر کو جو شکست دی ہے اور ایران میں جو تباھی مچائی ہے اس کا ذکر بھی عبرت آمیز ہے اور اس قصے نے خاقانی اور انوری کو متاثر بھی بہت کیا ہے پھر خاقانی کی عمر کے ۳ سال یعنی ۵۴۷ سے ۵۵۰ تک نہایت اہم ھیں۔ ان ھی دنوں اسے دوسرے شہروں کے لوگوں کے ساتھ ملنے کا موقع ملا، اس کے تجربات میں گہرائی اور نظر میں وسعت پیدا ہوئی، ان ھی دنوں ترکان غز کا فتنہ برپا ہوا، بڑے بڑے اعلیٰ رتبہ امیر اور عباد و صلحا شہید ہوئے۔ اس سفر کی تفصیلات کا بیان تو میں آٹھا رکھتا ہوں فقط اتنا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ اس فتنے میں جو لوگ ھلاک ہوئے ھیں ان میں امام محی الدین محمد بن یحیٰ بن ابی منصور نیشا پوری بھی تھے

[1] دیوان خاقانی صفحہ ۳۸۲ [2] ایضاً ۶۱۷

کہ درس و تدریس میں شہرہ آفاق تھے اور غزالی کے شاگرد تھے انھوں نے ۵۴۸ھ میں شہادت پائی۔ شہادت کی صورت یہ ہوئی کہ غزوں نے ان کے منہ میں مٹی بھر دی اور گلے میں چادر ڈال کر اسے بھینچ دیا یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔ خاقانی بھی سنجر تک پہنچنے کی بجائے خاک در دہن و خاک بر سر واپس آیا تھا۔ اسے امام محمد کی شہادت گویا علامتی اہمیت کی حامل معلوم ہوئی چنانچہ ان کے مرثیہ میں خاقانی کہتا ہے :

تا دردو محنت است در این تنگنای خاک
محنت بر ای مردم و مردم بر ای خاک

جز حادثات حاصل این تنگنای چیست
ای تنگ حوصلہ چہ کنی تنگنای خاک

دوران آفت است چہ جوئی سواد دھر
ایام صرصر است چہ سازی سر ای خاک

گفتی بیٔ محمد یحیی بماتم اند
از قبۂ ثوابت و تا ملتہای خاک[1]

سید عابد علی عابد

---

[1] دیوان خاقانی صفحات ۲۴۱، ۲۴۲

حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں

اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان

یہ بات عام طور پر مشہور ہے کہ اقبال کی مجلسی زندگی کا آغاز ۱۸۹۶ء میں لاہور کے مشاعروں سے ہؤا جو بھاٹی دروازہ کے اندر بازار حکیماں میں ۱۸۹۰ء سے انجمن مشاعرۂ اتحاد کے زیر اہتمام منعقد ہوتے تھے۔ اس سے قبل لاہور میں لوگ اقبال سے واقف نہ تھے[1]۔ اس کے بعد قومی اجتماعات اور ملکی صحافت میں ان کا نام عزت و احترام سے لیا جانے لگا۔ چنانچہ ۱۸۹۹ء میں اقبال نے 'نالۂ یتیم' کے عنوان سے، ۱۹۰۰ء میں 'یتیم کا خطاب ہلال عید سے' اور ۱۹۰۱ء میں 'ابر گہر بار' کے عنوان سے انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسوں میں چند غیر فانی نظمیں پڑھیں اور شیخ عبدالقادر نے اپنے رسالہ مخزن کے پہلے پرچے میں جو اپریل ۱۹۰۱ء میں جاری ہؤا اقبال کی پہلی نظم ہمالہ شائع کی[2]۔ لیکن اقبال کی روئداد زندگی نامکمل رہے گی اگر اس جگہ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کا ذکر نہ کیا جائے جو اقبال کو کشمیری برادری کے بزرگوں سے روشناس کرانے کا ذریعہ بنی اور پھر چراغ خانہ سے شمع انجمن بننے میں ممد و معاون ثابت ہوئی۔

اس کا علم شاید بہت کم لوگوں کو ہوگا کہ فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی کشمیری برادری کے چند بزرگوں نے ایک انجمن 'کشمیری مسلمانان' کے نام سے قائم کی جس کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے:

(۱) اصلاح رسوم شادی و غمی۔

---

[1] مقدمہ بانگ درا از سر عبدالقادر مرحوم۔

[2] محمد احمد خاں: اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۱٦، نیرنگ خیال اقبال نمبر ص ۳۱-۳۲۔

(۲) کشمیری مسلمانوں میں تعلیم، تجارت، صنعت و حرفت اور زراعت کو رواج دینا۔
(۳) قوم میں اتحاد و اتفاق بڑھانا۔

اقبال اس وقت سیالکوٹ سے نئے نئے لاہور آئے تھے اور گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کے ایک ہونہار اور ذہین طالب علم تھے۔ وہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسوں میں شریک ہونے سے پہلے اس انجمن کی کارروائیوں میں سرگرم حصہ لیتے اور اس کی مجالس میں پرجوش نظمیں پڑھتے تھے۔ اس انجمن کے قیام پر پہلی مجلس میں اقبال نے ایک نظم پڑھی جو ان کے ولایت سے واپس آنے کے بعد مارچ ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں ان کی نظر ثانی اور اجازت کے بعد شائع ہوئی۔ وہ نظم یہ ہے:

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محزوں
بدن میں جاں تھی کہ جیسے قفس میں صید زبوں
چڑھائی فوج الم کی ہوئی تھی کچھ ایسی
علم خوشی کا مرے دل میں ہوگیا تھا نگوں
کیا تھا کوچ جو دل سے خوشی کی فوجوں نے
لگائے خیمہ تھے واں رنج کے جنود و قشوں
غم و الم نے جگر میں لگا رکھی تھی اک آگ
بنا ہؤا تھا مرا سینہ رشک صد کانوں
ز بسکہ غم نے پریشاں کیا ہؤا تھا مجھے
یہ فکر مجھ کو لگی تھی کہ ہو نہ جائے جنوں
جو سامنے تھی مری قوم کی بری حالت
امڈ گیا مری آنکھوں سے خون کا سیحوں
انھی غموں میں مگر مجھ کو اک صدا آئی
کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
پئے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا تھا
کہ جس کو سن کے ہؤا خرمی سے دل مشحوں
غبار دل میں جو تھا کچھ فلک کی جانب سے
دبے اسی میں غم و رنج صورت قانوں
ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں

ملے گا منزل مقصود کا پتا ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دئے یہ راہ نموں
هلال وار اگر منہ میں دو زبانیں ہوں
ادا نہ پھر بھی ہو شکر خدائے کن فیکوں
مثال شانہ اگر میری سو زبانیں ہوں
نہ طے ہو زلف رہ شکر ایزد بیچوں
چلی نسیم یہ کیسی کہ پڑ گئی ٹھنڈک
چمن ہوئی مرے سینے میں نار سوز دروں
یہ کیا خوشی ہے کہ دل خود بخود یہ کہتا ہے
بعید رنج سے اور خرمی سے ہوں مقروں
خوشی سے آکے خدا جانے کیا کہا اس نے
اچھل رہا ہے مثال تموج جیحوں
کرم سے اس کی وہ صورت فلاح کی نکلی
کہ حصن قوم ہر اک شر سے ہو گیا مصئوں
خدا نے ہوش دیا متفق ہوئے سارے
سمجھ گئے ہیں تری چال گنبد گردوں
چراغ عقل کو روشن کیا ہے ظلمت میں
ہمارے ہاتھ میں آ جائے گا در مکنوں
مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے
جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنوں
بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یا رب
کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصر قوم مثل ستوں
دعا یہ تجھ سے ہے یا رب کہ تا قیامت ہو
ہماری قوم کا ہر فرد قوم پر مفتوں
جو دوڑ کے لئے میدان علم میں جائیں
سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
کچھ ان کو شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
ہماری قوم پہ یارب وہ پھونک دے افسوں

دکھائیں فہم و ذکاء و ہنر یہ اوروں کو
زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون
جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
اسے بھی باندھ لے اقبال صورت مضمون

یہ نظم اگرچہ بالکل ابتدائی مشق کے زمانے کی ہے اور اس کا انداز بھی پرانا ہے تاہم اس میں ماضی و حال کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں اور مستقبل کے لئے ایک پیغام بھی موجود ہے۔ مگر یہ انجمن تھوڑا عرصہ قائم رہ کر ۱۸۹۷ء کے وسط میں بند ہو گئی اور دسمبر ۱۹۰۱ء میں کشمیری گزٹ لاہور کی تحریروں سے دوبارہ زندہ ہوئی۔ یہ ماہانہ گزٹ چوہدری جان محمد گنائی نے ستمبر ۱۹۰۱ء میں منشی محمدالدین فوق کی ادارت میں جاری کیا تھا اور کشمیری قوم کا ترجمان تھا۔

انہی دنوں کا ایک واقعہ ہے کہ کارکنان انجمن کے پاس چونڈہ ضلع سیالکوٹ سے کسی صاحب نے شکایت کی کہ ایک تحصیلدار نے اپنے کسی فیصلے میں کشمیریوں کے متعلق لکھا ہے کہ وہ بڑے فسادی اور بہادر ہوتے ہیں۔ فسادی کا لفظ مٹانے اور ہٹانے کے لئے اس فیصلے کے خلاف انجمن کو اپیل دائر کرنی چاہئے۔ اقبال اس وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں ایم۔ اے کے طالب علم تھے آپ نے اس بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ ”میں تو اس فیصلے کے خلاف اپیل کرنے کے حق میں نہیں ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو قوم فساد کرنا نہیں جانتی وہ بہادر نہیں ہو سکتی۔ میرا مطلب ’فساد‘ سے بہادری کی سپرٹ ہے[1]۔ اگر آپ بہادر اور شجاع نہیں کہلانا چاہتے تو بےشک اس فیصلے کے خلاف اپیل دائر کریں۔“ اس رائے کو سب نے پسند کیا اور آخر اپیل دائر کرنے کی تجویز مسترد کر دی گئی۔

(نوٹ)۔ [1]فساد کا لفظ ان معنوں میں کبھی استعمال نہیں ہؤا نہ اردو میں نہ عربی میں۔ قرآن مجید میں بھی جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے اس سے بھی اقبال کے خیالات کی تائید نہیں ہوتی پھر ’فسادی‘ کہ کر تحصیلدار کی نیت کشمیریوں کی تعریف کرنا نہیں تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات اس وقت ایک لطیفے کے طور پر بیان کی گئی جو چل گئی اور حاضرین نے اسے پسند کیا۔

دسمبر ۱۹۰۱ء کے کشمیری گزٹ لاہور میں اقبال کے چند قطعات بھی ملتے ہیں جو انھوں نے انجمن کشمیری مسلمانان لاہور ہی کے کسی اجلاس میں پڑھ کر سنائے تھے۔ ملاحظہ ہوں :

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے　　اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ وا کیا محفل احباب ہے　　ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

ظلم سہتے ہیں وطن اپنا نہ جن سے چھٹ سکا
شکوۂ حکام پھر اے دل نہیں تیرا بجا
کیا عجب کشمیر میں رہ کر جو ہے ان پر جفا
پائے گل اندر چمن دائم پر است از خار ہا

سامنے ایسے گلستاں کے کبھی گر نکلے
جیب خجلت سے سر طور نہ باہر نکلے
ہے جو ہر لحظہ تجلی گہ مولائے جلیل
عرش و کشمیر کے اعداد برابر نکلے

موتی عدن سے ، لعل ہؤا ہے یمن سے دور
یا نافۂ غزال ہؤا ہے ختن سے دور
ہندوستاں میں آئے ہیں کشمیر چھوڑ کر
بلبل نے آشیانہ بنایا چمن سے دور

کشمیر کا چمن جو مجھے دلپذیر ہے
اس باغ جاں فزا کا یہ بلبل اسیر ہے
ورثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائداد
جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے

پنجۂ ظلم و جہالت نے برا حال کیا
بن کے مقراض ہمیں بے پر و بے بال کیا
توڑ اس دست جفا کیش کو یارب جس نے
روح آزادیٔ کشمیر کو پامال کیا

بت پرستی کو مرے پیش نظر لاتی ہے
یاد ایام گذشتہ مجھے شرماتی ہے
ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا اقبال
کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
در مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رھو مثل حروف 'کشمیر'

ان قطعات میں اقبال نے اپنے سوز و ساز سے قوم کے سامنے اجتماعی نظام کا ایک ایسا نقشہ پیش کیا ہے جس کے رنگ و آھنگ سے ان کا نور بصیرت جگمگا رہا ہے۔ آخری قطعے کا آخری مصرع 'مل کے دنیا میں رھو مثل حروف کشمیر' ساری عمر اخبار کشمیری لاھور کا ماٹو رھا۔

جب اقبال ایم۔ اے پاس کرنے کے بعد اورینٹل کالج لاھور میں تاریخ، فلسفہ اور سیاست مدن کے لکچرار مقرر ھوئے تو انھیں اس انجمن کا سیکریٹری بنا دیا گیا۔ منشی محمدالدین فوق، اسسٹنٹ سیکریٹری کی حیثیت سے ان کے دست راست تھے۔

۱۹۰۳ء میں اقبال گورنمنٹ کالج لاھور میں فلسفہ کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ھوئے۔ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے ولایت چلے گئے جہاں سے پی ایچ۔ ڈی اور بیرسٹری کی سند لے کر ۱۹۰۸ء میں واپس آئے اور آپ نے لاھور میں وکالت شروع کی۔ اس کے ساتھ ھی آپ کو انجمن کشمیری مسلمانان کا جنرل سیکریٹری بنا دیا گیا۔ اس وقت انجمن کے دوسرے عہدہ دار حسب ذیل تھے:

صدر — خان بہادر خواجہ اللہ بخش۔

نائب صدر — میاں شمس الدین رئیس و میونسپل کمشنر، خواجہ کریم بخش اکونٹنٹ، میاں نظام الدین رئیس، خواجہ کمال الدین بی۔ اے وکیل، شیخ محمد کاظم، سپرنٹنڈنٹ ڈاکخانہ جات، سید محمد شاہ وکیل، حاجی میر شمس الدین، ڈاکٹر محمد الدین ناظر۔

جنرل سیکریٹری ــ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ، ایم - اے ، پی ایچ - ڈی ، بار ایٹ لاء -
جائنٹ سیکریٹری ــ منشی حیدر محمد ، ہیڈ کلرک ریلوے (برادر کلاں عزت مآب شیخ دین محمد) -
اسسٹنٹ سیکریٹری ــ منشی محمدالدین فوق -
فنانشل سیکریٹری ــ منشی معراج الدین ، ڈرافٹسمین ریلوے -
محاسب ــ منشی قادر بخش ، اکوئنٹنٹ نوٹ گھر -

ان کے علاوہ خواجہ رحیم بخش ای - اے - سی ، منشی محمد حفیظ ، شیخ خان محمد ڈپٹی پوسٹ ماسٹر ، بابو نبی بخش بی - اے انسپکٹر ڈاکخانہ جات ، شیخ دین محمد ایم - اے پروفیسر مشن کالج لاہور (آنریبل جسٹس و سابق گورنر سندھ) ، شیخ برکت اللہ ڈپٹی انسپکٹر مزنگ ، منشی احمد دین اکونٹنٹ نہر ، بابو نبی بخش ٹھیکیدار ریلوے ، خواجہ امیر بخش ہیڈ کلرک محکمہ جنگلات وغیرہ وغیرہ نہ صرف کشمیری برادری کے چند درخشندہ ستارے تھے بلکہ لاہور کی تمام قوم کے سر بر آوردہ رکن تھے کیونکہ ان میں اکثر افراد ایسے بھی تھے جن کا کسی نہ کسی حیثیت سے مسلمانوں کی ہر جماعت بالخصوص انجمن حمایت اسلام سے گہرا تعلق تھا -

۲۷ ، ۲۸ اور ۲۹ دسمبر ۱۹۰۸ء کو آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا سالانہ اجلاس امرتسر میں منعقد ہؤا - آنریبل نواب بہادر خواجہ محمد سلیم اللہ خان ، سی - ایس - آئی ، کے - سی - ایس - آئی نواب آف ڈھاکہ اس کے صدر تھے - چونکہ وہ بھی کشمیری تھے اس لئے اہل خطہ برادری کے بہت سے بزرگ شوق ملاقات میں پنجاب کے مختلف شہروں سے کھنچ کر امرتسر پہنچے - انجمن کشمیری مسلمانان لاہور نے نواب صاحب کی خدمت میں ایک سپاسنامہ پیش کرنے کا فیصلہ کیا - چنانچہ ۲۷ دسمبر ۱۹۰۸ء کو ایک وفد غیر رسمی طور پر ایڈریس کا وقت مقرر کرنے کے لئے سرکٹ ہاؤس امرتسر میں حاضر ہؤا - اس وفد میں خان بہادر خواجہ اللہ بخش ، مولوی احمد دین وکیل ، خواجہ رحیم بخش ای - اے - سی ، خواجہ امیر بخش ، حاجی میر شمش الدین جنرل سیکریٹری انجمن حمایت اسلام ، منشی غلام محمد خادم ، منشی محمدالدین فوق ، بابو غلام حسین اور بابو حیدر محمد خاص طور پر قابل ذکر ہیں -

خان بہادر اللہ بخش نے ہر ایک کا تعارف کرایا اور حاضری کی علت غائی بیان کی ۔ نواب صاحب نے دست شوق بڑھا کر ہر ایک سے مصافحہ کیا اور وفد سے ملنے کے لئے ۲۸ کی شام کا وقت مقرر کیا ۔ چنانچہ دوسرے روز سیالکوٹ ، امرتسر ، راولپنڈی ، گوجرانوالہ ، سرگودھا ، لائل پور ، لدھیانہ ، گورداس پور ، وزیر آباد ، ڈیرہ غازی خان ، جیکب آباد ، سندھ وغیرہ مقامات کے نمائندوں کا ایک وفد وقت مقررہ پر سرکٹ ہاؤس امرتسر میں پہنچا ۔ اقبال اس وفد میں شامل تھے ۔ انھوں نے نہایت بلند آواز سے فارسی زبان میں سپاسنامہ پڑھا جو پہلے سے طبع شدہ تھا ۔ راقم الحروف کے پاس اس کی ایک کاپی موجود ہے ۔

اس سپاسنامے میں نواب صاحب کے خیر مقدم کے بعد ترک کشمیر کا تذکرہ تھا اور پھر لکھا تھا کہ کشمیری قوم نے باوجود اجنبی ہونے کے علوم و فنون اور حصول مراتب و وجاہت میں وہ کوشش کی ہے کہ مقامی اقوام ان کی ذہانت اور طباعی دیکھ کر دنگ رہ گئی ہیں ۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ آپ اپنے قومی بھائیوں یعنی اہل خطہ مسلمانان پنجاب کی سر پرستی قبول فرمائیں تاکہ جمعیت قومی کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے اور ہماری ضروریات قومی اور حفاظت حقوق کی کوششیں جاری رہ سکیں ۔

وہ سپاسنامہ چونکہ نایاب ہے اس لئے اقبال کی ایک یادگار سمجھ کر یہاں درج کیا جاتا ہے :

” الحمد للہ امروز ساعت سعید بل روز عید کہ ما اہل خطہ از مختلف مقامات صوبۂ پنجاب بخدمت اقدس برائے خیر مقدم جناب والا حاضر شدیم و از شرف ملاقات مشرف گشتیم :

اے آمدنت باعث آبادئ ما ذکر تو بود زمزمہ شادئ ما

پوشیدہ نیست کہ اسلاف ما بغرض سیر و سیاحت و ترقیٔ تجارت و حصول روزگار راہ غربت گرفتند و از قطعۂ جنت نظیر خویش انفراق نمودہ دریں ملک ہندوستان بہ مقامات مختلفہ اقامت ورزیدند و در صورت اجنبی زندگانی سے کردند ۔

ہنگامیکہ آفتاب اقبال مغربیہ بہ ہندوستان طلوع نمود اقوام مختلفہ ایں دیار از علوم مغربیہ بہرہ اندوز گشتند ۔ دراں زمان ایں

بزرگان خطه باوجود مشکلات مہاجرت در ایں راہ قدم نہادند و افتاں و خیزاں خویشتن را بجائے رسانیدند کہ امروز باعتبار علوم و فنون و حصول مراتب و وجاہت دنیویه و ادائے فرائض دینیه و به نظر تہذیب اخلاق و خیر خواہی دولت انگلشیه در صف اقوام ترقی یافته جا گرفتند۔ ازاں جا کہ اہل خطه را از فضل ایزد منان در ملک ہندوستان جمیعت قومی بحصول پیوسته کشمیریان صوبۂ پنجاب به کمال آرزومندی برائے تبولیت عہدۂ پیٹرن بحضور والا عرض رسان اند و امید وارند کہ جناب والا از منظوریٔ ایں درخواست جمله برادران خطه را مشکور و ممنون سازند و در انصرام ضروریات قومی و حفاظت حقوق اہل خطه بیشتر از پیشتر سعی فرمائیند۔

ما ازاں خیر خواہی دولت برطانیه کہ از طریق عمل جناب ظاہر و ثابت شده است و بے شود بر خود بے نازیم:

از بیم جان و مال ہراساں نه گشتۂ
ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

گورنمنٹ عالیه کہ از راہ الطاف خسروانه اعزاز بزرگ یعنے عہدۂ ممبر کونسل ہائے جناب والا صفات را عطا فرموده است۔ ما اہل خطه شکریۂ ایں نعمت ادا کردن نمے توانیم و بدرگاہ خدا وند کریم دعا مے کنیم کہ حکومت برطانیه را بر جادۂ مستقیم برقرار داراد"۔

ایں دعا از من و از جمله جہان آمین باد۔

نواب صاحب نے اس سپاسنامے کا جواب انگریزی میں دیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

"صاحبو! نہیں نہیں بھائیو! میں آپ کے سپاسنامے اور ملاقات سے بہت خوش ہؤا۔ میں اس وقت اپنے بھائیوں کے درمیان ہوں اور ان کی ہر خدمت کے لئے جو مجھ سے ممکن ہے حاضر اور تیار ہوں۔ آپ نے خواہش ظاہر کی ہے کہ میں آپ کی قومی انجمن کا پیٹرن (مربی) بنوں۔ میں ہر چند اس قابل نہیں لیکن آپ کی خوشی کو مدنظر رکھ کر آپ کی خواہش منظور کرتا ہوں اور خوش ہوں کہ میری قوم حکومت کی وفادار اور جاں نثار ہے"[1]۔

---

[1] خلاصه از کشمیری میگزین لاہور بابت جنوری ۱۹۰۹ء۔

ایجو کیشنل کانفرنس کے خطبۂ صدارت میں نواب صاحب نے اعزاز صدارت کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا :

'' اگرچہ میری حالت صحت اجازت نہیں دیتی تھی کہ میں اتنی دور کا سفر اختیار کروں اور اس شاندار مجمع میں شریک ہوں مگر آپ حضرات کے اخلاص نے مجھے مجبور کیا اور ڈھاکہ سے یہاں تک کھینچ لیا ۔ ڈھاکہ امرتسر سے سینکڑوں منزل پر واقع ہے مگر میں یقین کرتا ہوں اور یقین کرنے کے کافی وجوہ میرے پاس موجود ہیں کہ میں اپنے وطن میں ہوں ۔ میرا خیال ہے کہ امرتسر کی آبادی پنجاب میں بہ لحاظ کشمیری آبادی کے بہت زیادہ ہے اور اپنے خواص اور پیداوار اور صنائع کے اعتبار سے ثانی سرینگر ہے اور شاید آپ حضرات واقف ہوں گے کہ میں کشمیری الاصل ہوں ۔ اس حیثیت سے اپنے موجودہ وطن سے جس قدر آگے بڑھوں گا اصلی وطن یعنی کشمیر مجھ سے قریب تر ہوتا جائے گا'' ۔

اقبال کی تحریک سے نواب صاحب نے ۵ فروری ۱۹۰۹ء کو وائسریگل لیجسلیٹو کونسل کے اجلاس میں حکومت ہند سے یہ سوال بھی پوچھا کہ ''آیا کشمیری فوج میں بھرتی ہو سکتے ہیں یا نہیں اگر ہو سکتے ہیں تو آج کل کتنے کشمیری سرکاری فوجوں میں ہیں ؟ نیز امرتسر اور سرحد کشمیر پر جو کشمیری آباد ہیں کیا وہ پنجاب کے قانون انتقال اراضی کی تعریف میں شامل ہیں یا نہیں ؟ ''

اس سوال کے جواب میں لارڈ کچنر نے حکومت ہند کی طرف سے کہا کہ ''کشمیری قوم کے فوج میں بھرتی ہونے پر کوئی روک ٹوک نہیں مگر رجمنٹوں میں چونکہ ان کی کلاس کمپوزیشن نہیں یعنی کوئی کمپنی پلٹن میں یا کوئی ٹروپ رسالہ میں کشمیریوں کے لئے مخصوص نہیں اس لئے ہندوستانی فوج میں کوئی کشمیری بھرتی نہیں ہوتا'' ۔

اسی طرح مسٹر ملز نے حکومت کی طرف سے جواب دیا کہ ''جو کشمیری امرتسر اور حدود کشمیر میں رہتے ہیں پنجاب کے قانون انتقال اراضی کے رو سے ان پر کچھ خراب اثر نہیں پڑا ۔ پنجاب میں کاشتکار قوم مشتہر ہونے کے لئے کشمیریوں کو حکومت پنجاب سے درخواست کرنی چاہئے ۔ پنجاب گورنمنٹ کو حکومت ہند سے

دریافت کئے بغیر ہر قوم کو کاشتکار مشتہر کر دینے کا اختیار ہے''[1]۔

اس سلسلے میں اقبال کے کئی مراسلے اس وقت کے اخباروں میں نظر آتے ہیں جن کے ذریعے سے فوجی بھرتی اور حصول اراضی کی ضرورت اور اہمیت برادری اور حکام دونوں پر واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نمونے کے طور پر ایک مراسلے کا مضمون یہ ہے :

''برادر مکرم و معظم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ ، آپ کو شاید معلوم ہوگا کہ ہمارے مربی و محسن جناب نواب سر آنریبل خواجہ محمد سلیم اللہ صاحب نواب بہادر کے۔ سی۔ ایس۔ آئی ، سی۔ آئی۔ ای نواب ڈھاکہ نے ۵ فروری ۱۹۰۹ء کی وائسریگل کونسل میں کشمیریوں کے متعلق فوج اور زمینداری کی بابت سوالات پیش کئے تھے۔ فوج کے متعلق تو لارڈ کچنر صاحب بہادر کمانڈر انچیف افواج ہند نے فرمایا کہ ''کشمیری مسلمانوں کو فوج میں بھرتی ہونے کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں ہے اگرچہ کشمیریوں کی کوئی کمپنی یا سکواڈرن علیحدہ موجود نہیں''۔ اس امر کے متعلق انجمن کشمیری مسلمانان لاہور علیحدہ کوشش کر رہی ہے مگر فی الحال میں آپ کی توجہ دو سوالوں کی طرف منعطف کرنا چاہتا ہوں۔ زراعت پیشہ اقوام کے متعلق جو جواب نواب صاحب کے سوال کا دیا گیا تھا وہ یہ تھا کہ لوکل گورنمنٹ جس قوم کو مناسب سمجھتی ہے اقوام بندی زمینداری میں شامل کر لیتی ہے۔ گورنمنٹ پنجاب کو یہ دونوں سوال اور جواب زمینداری کے متعلق حضور وائسرائے بہادر نے بھیج دئے تھے۔ گورنمنٹ ممدوح نے حکم جاری فرمایا ہے کہ کمشنر اپنے اپنے علاقے کی مفصل رپورٹ کریں کہ آیا کشمیری مسلمان اقوام بندی زمینداری میں شامل کر لئے جائیں یا کئے جانے کے لائق ہیں۔ کمشنر صاحب بہادر نے ڈپٹی کمشنروں کے نام حکم صادر فرمایا ہے کہ وہ ان کو اس معاملہ میں مدد دیں۔ ڈپٹی کمشنروں نے تمام کشمیری زمینداروں کی ایک فہرست مرتب کرائی ہے جس سے ان کو معلوم ہوگا کہ پنجاب میں کتنے کشمیری

---

[1] سول اینڈ ملٹری نیوز لدھیانہ۔ کشمیری میگزین بابت مارچ ۱۹۰۹ء۔

زراعت پیشہ ہیں ۔ ڈپٹی کمشنر صاحب سیالکوٹ کا حکم نہایت صاف ہے ۔ انہوں نے تحصیلداروں سے چار امور دریافت فرمائے ہیں یعنی —

(۱) قوم کشمیری کے افراد کا عموماً کیا پیشہ ہے ؟

(۲) کس قدر کشمیری ایسے ہوں گے جن کا گذارہ صرف زراعت کاری پر ہے ؟

(۳) اگر وہ مالکان اراضی ہیں تو کب سے انہوں نے زمین حاصل کی ہے ؟

(۴) کوئی کشمیری دخیل کار ہے یا نہیں ؟

اس حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ مفصلات اور شہروں میں بود و باش رکھنے والے زراعت پیشہ کشمیریوں کی جو فہرست تیار ہوگی اس میں مندرجہ بالا چار امور کا خیال رکھا جائے گا ۔

آپ مہربانی فرما کر تحصیلدار صاحبوں کو اس فہرست کے مرتب کرنے میں خود بھی امداد دیں اور دیکھیں کہ یہ فہرست بموجب حکم صاحب ڈپٹی کمشنر بہادر تیار کی جاتی ہے یا نہیں ۔ تمام اہل خطہ کو جو آپ کے علاقہ میں رہتے ہیں اچھی طرح سمجھا دیا جائے کہ وہ اپنے اپنے گاؤں میں فہرست تیار کرنے میں امداد دیں تاکہ مکمل فہرست تیار ہو اور ہماری گورنمنٹ کو معلوم ہو جائے کہ کشمیری کس قدر پنجاب میں زمیندار ہیں اور زمینداری کا کام کرتے ہیں ۔ اگر آپ کو معلوم ہو کہ یہ فہرست بموجب حکم صاحب بہادر ڈپٹی کمشنر تیار نہیں ہوئی تو صاحب بہادر ڈپٹی کمشنر کی خدمت میں مودبانہ درخواست کریں کہ وہ ان کے بموجب حکم تیار کرنے کا صادر فرمائیں ۔

جو نقشہ کہ تیار ہو رہا ہے اس کی ایک نقل انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے پاس جس قدر جلد ممکن ہو سکے ارسال فرمانے کی کوشش کریں ۔

یہ چٹھی اپنے بھائیوں کو جو مفصلات میں رہتے ہیں جلدی بھیج دیں تاکہ ان کو معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی فہرست تیار ہونی چاہئے ۔ اگر وہ دیکھیں کہ فہرست بموجب حکم بالا

تیار نہیں ہوئی یا نہیں ہوتی تو وہ آپ کی معرفت صاحب ڈپٹی کمشنر بہادر سے خط و کتابت کریں۔

اس غرض کے لئے کہ مندرجہ بالا امر میں تمام قوم کے افراد متفقہ طور پر اپنی بہبودی کے لئے کوشش کریں، نیز دیگر امور کے لئے جو قوم سے بحیثیت مجموعی تعلق رکھتے ہوں، میں تحریک کرتا ہوں کہ آپ اپنے سنٹر (مرکز) میں ضرور کشمیری مجلس قائم کریں۔ اس کے علاوہ ہر ایسے مقام میں جہاں آپ کا اثر ہو اپنے دیگر بھائیوں کو کشمیری مجلس قائم کرنے کی ترغیب بھی دیں کیونکہ اس طریق سے نہ صرف قوم کے افراد میں اتحاد و یگانگت کی صورت پیدا ہوگی بلکہ قومی حقوق کی حفاظت اور توسیع میں بھی سہولت ہوگی۔[1]''

خاکسار
محمد اقبال بیرسٹر ایٹ لاء جنرل سیکریٹری
انجمن کشمیری مسلمانان، لاہور

دوسری چٹھی جو اقبال نے بعض قومی کمیٹیوں اور بزرگان قوم کی خدمت میں چھاپ کر بھیجی یہ تھی:

''فوجی، زمینداری اور مردم شماری کا مسئلہ''

''برادر مکرم و معظم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ!

انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کی طرف سے پہلے بھی مسئلہ زمینداری کے متعلق ایک مطبوعہ چٹھی بعض قومی کمیٹیوں اور بزرگان قوم کی خدمت میں ارسال کئے جانے کے علاوہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء میں شائع ہوئی ہے جو امید ہے تمام برادران کی نظر سے گذری ہوگی۔ اس مسئلہ پر دیگر قومی کمیٹیوں کے علاوہ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور بھی غور کر رہی ہے بلکہ اس نے ایک چٹھی بخدمت صاحب سینئر سیکریٹری جناب لفٹنٹ گورنر صاحب بہادر صوبہ پنجاب بدیں مضمون ارسال کی ہے کہ کشمیری زمینداروں کی فہرست اقوام بندی صرف ضلع سیالکوٹ و گورداسپور تک ہی محدود نہ رہے بلکہ بہ حکم از راہ الطاف خسروانہ دیگر اضلاع مثلاً

[1] کشمیری میگزین لاہور بابت مئی ۱۹۰۹ء

گوجرانوالہ ، لاہور ، امرتسر ، جہلم ، راولپنڈی ، لدھیانہ ، اٹک ، ہزارہ وغیرہ میں بھی جہاں کشمیری آبادی کثرت سے ہے نافذ فرمایا جائے ۔ صاحب ممدوح کی خدمت میں ایک نقشہ بھی اس مضمون کا ارسال کیا گیا ہے کہ فہرست کس طریق سے تیار ہونی چاہئے۔ جواب آنے پر سب بھائیوں کو بذریعہ میگزین اطلاع دی جائے گی ۔

فوجی مسئلہ کی ضرورت اور اہمیت سے بھی انجمن غافل نہیں ہے اس مسئلے کے متعلق خاموشی اس لئے ہے کہ ہمارے مربی و محسن نواب بہادر سر خواجہ محمد سلیم اللہ صاحب بہادر کے ۔ سی ۔ ایس ۔ آئی ، سی ۔ آئی۔ ای نواب آف ڈھاکہ نے اپنی ایک تازہ چٹھی بنام جنرل سیکریٹری انجمن کشمیری مسلمانان لاہور میں وعدہ فرمایا ہے کہ وہ صاحب کمانڈر انچیف بہادر افواج ہند سے ملاقات کر کے اس مسئلے کی نسبت فیصلہ فرمائیں گے ۔ اب نواب صاحب ممدوح کو تمام امور متعلقہ خدمات فوجی سے آگاہی کی ضرورت ہے تا کہ پوری واقفیت حاصل کر کے حضور کمانڈر انچیف بہادر سے گفتگو کر سکیں اور صراحت و وضاحت سے اپنے بھائیوں کی مردانگی اور جان نثاری اور ان کی فوجی خدمات کا تذکرہ کر سکیں۔ ایسا مصالحہ بہم پہنچانا معمولی بات نہیں ہے اور نہ ہی ایک شخص یا ایک کمیٹی کا کام ہے جب تک تمام برادری متفقہ کوشش سے اس میں ہاتھ نہ بٹائے گی یہ کام سر انجام نہ ہو گا ۔ اس لئے سب بھائیوں کی خدمت میں گذارش ہے کہ وہ کشمیری انجمن لاہور کو اس معاملہ میں مدد دیں اور نقشہ ملازمان اہل خطہ فوج کو جو لف ہذا ہے اچھی طرح سے پر کر کے جتنی جلدی ہو سکے جنرل سیکریٹری کو واپس ارسال فرمائیں تا کہ نواب صاحب بہادر کی خدمت میں افواج ہند کے کشمیری بہادروں کی مکمل فہرست ارسال کر دی جائے۔ آپ ہرگز یہ خیال نہ فرمائیں کہ اس نقشہ سے کسی طرح ہمارے ان بھائیوں کو جو اس وقت صیغۂ فوج میں ملازم ہیں نقصان پہنچے گا۔ نقصان پہنچنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ گورنمنٹ آف انڈیا اور خود کمانڈر انچیف بہادر تسلیم کر چکے ہیں کہ کشمیری مسلمان فوجوں میں ملازم ہیں ۔ ان کے لئے کوئی بندش اور کوئی رکاوٹ نہیں ہے البتہ ان کی تعداد تھوڑی ہے ۔ لاہور کی کمیٹی جس میں ہماری برادری کے اکثر اہل الرائے اور قانون دان بزرگ شامل ہیں اپنے بھائیوں کے اس خیال پر کافی سے

زیادہ غور کر چکی ہے اور وہ ہر طرح مطمئن ہے۔ بلکہ ایسی فہرستو
کے مرتب ہونے سے قومی فائدہ کی بہت بڑی توقع رکھتی ہے۔

کمیٹی کوشش کر رہی ہے کہ ہمارا ایک ڈیپوٹیشن جس م
ہماری برادری کے معزز فوجی پنشنر عہدہ دار خصوصیت سے شامل ہو
بسرپرستی نواب بہادر آف ڈھاکہ صاحب بہادر کمانڈر انچیف
خدمت میں اس غرض سے حاضر ہو کہ کشمیری مسلمانوں کی رجمنٹ
یا مختلف رجمنٹوں میں یا رسالوں میں کمپنی علیحدہ بنائی جانے کا حک
صادر فرمایا جائے۔ اگر برادران قوم نے فہرستیں اور نقشے مکمل کر
جلد تر واپس کر دئے تو غالب توقع ہے کہ گورنمنٹ ضرور ہمار
گذارش پر توجہ فرمائے گی۔

اس چٹھی کے ساتھ علاوہ نقشہ ملازمان اہل خطہ فوج کے ای
نقشہ مردم شماری اہل خطہ کا بھی ہے۔ اس کی خانہ پری بہ
ضروری ہے۔ اس نقشے سے نہ صرف اپنی برادری کی صحیح مردم شمار
ہی دریافت کرنا مقصود ہے بلکہ یہ امر بھی جیسا کہ نقشہ
ملاحظہ سے آپ کو معلوم ہو جائے گا مدنظر ہے کہ قوم کے خوان
اور ناخواندہ اور بیکار اور باکار اصحاب کا حال بھی معلوم ہو جا
تاکہ کمیٹی حتی‌المقدور اپنے بھائیوں کو کسی قسم کی امدا
پہنچا سکے۔ دنیا اس بات کو تسلیم کر چکی ہے کہ بغیر تعلیم کے کو
قوم زندہ قوموں میں شمار نہیں ہو سکتی۔ جس قدر قومیں آج آپ ک
مہذب، شائستہ اور ترقی یافتہ نظر آتی ہیں وہ سب علم کے زینہ
سے آسمان عروج و کمال پر پہنچی ہیں۔ آپ کو یاد رہے کہ آپ م
بھی وہ سچے موتی اور جواہر موجود ہیں جن کی چمک دمک سے د
حیران اور خیرہ ہو سکتی ہے لیکن صرف جلا کی ضرورت ہے اور ج
تعلیم کے ذریعے ہی سے ہو سکتی ہے۔

آخر میں پھر یہ گذارش کرتا ہوں کہ دونوں نقشے فوجی ا
مردم شماری بہت جلد پر کر کے واپس ارسال فرمائیں۔ اگر یہ نقش
ختم ہو جائیں تو آپ لاہور کمیٹی سے اور طلب فرما سکتے ہیں یا ا
نمونے کے اور نقشے دستی بنا سکتے ہیں۔"[1]

قوم کا خادم، (ڈاکٹر شیخ) محمد اقبال ایم اے بیرسٹر ایٹ لاء لاہ

[1] کشمیری میگزین بابت جون ۱۹۰۹ء

انجمن کشمیری مسلمانان لاھور کی بنیادوں پر بعد میں آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس لاھور عالم وجود میں آئی جس نے کشمیر میں بیداری پیدا کرنے اور تعلیمی پستی دور کرنے میں بڑا کام کیا۔ اس کانفرنس کے بھی پہلے جنرل سیکریٹری اقبال تھے۔ بعد میں سید محسن شاہ بی اے، ایل ایل بی اس کے سیکریٹری ھو گئے تھے۔ آج مقبوضہ کشمیر اور آزاد کشمیر میں جو مسلمان اعلیٰ عہدوں پر ممتاز نظر آ رھے ھیں ان میں اکثر اس کانفرنس کے تعلیمی وظائف کے رھین منت ھیں۔

اس کانفرنس کے ابتدائی دو اجلاس تو لاھور ھی میں ھوئے جو زیادہ تر لاھور، امرتسر، گوجرانوالہ اور سیالکوٹ وغیرہ چند شہروں کے اصحاب تک محدود تھے۔ لیکن راولپنڈی، سیالکوٹ اور گوجرانوالہ کے اجلاس مجمع اور اثر و اھمیت کے لحاظ سے بے نظیر تھے۔ سیالکوٹ کے اجلاس کے صدر خان بہادر نواب خواجہ محمد اعظم رئیس ڈھاکہ تھے۔ ان اجتماعوں میں کشمیری الاصل فوجی سردار بھی شامل ھوتے تھے جن میں کئی لفٹنٹ، صوبیدار اور جاگیردار تھے۔

ان ایام میں خواجہ احد شاہ رئیس لدھیانہ اور خواجہ یوسف شاہ رئیس امرتسر پنجاب کونسل کے ممبر تھے۔ وہ دونوں کشمیری تھے اور قومی معاملات میں خوب دلچسپی لیا کرتے تھے۔ خواجہ احد شاہ کی طرف سے لاھور میں انگریزی اخبار پنجاب آبزرور جاری تھا جس کے ایڈیٹر مختلف وقتوں میں شیخ عبدالقادر، شیخ عبدالعزیز اور ملک برکت علی رھے ھیں۔ شیخ عبدالعزیز بی اے اپنے آپ کو آنریری (اعزازی) کشمیری کہا کرتے تھے۔ وہ بعد میں انجمن حمایت اسلام لاھور کے آنریری سیکریٹری اور پنجاب گورنمنٹ پریس برانچ کے سپرنٹنڈنٹ بھی ھو گئے تھے۔ ادھر وہ اپنے اخبار میں کشمیریوں کے مطالبات کی زبردست حمایت کرتے تھے، اُدھر فوق صاحب کشمیری میگزین میں کشمیری مسلمانوں کی بے کسی اور حکومت کشمیر کی بے توجہی کا قصہ چھیڑتے رھتے تھے۔ لیکن اخباروں کی چیخ پکار اور کشمیری کانفرنس کے مقرروں کی دھنواں دھار تقریروں کے باوجود دربار کشمیر کسی مطالبے پر کان نہ دھرتا تھا بلکہ قراردادوں اور شکائتوں کے پہنچنے کی رسید تک نہ دیتا تھا۔

یہ حالات نہایت یاس انگیز اور حوصلہ شکن تھے لیکن ارکان کانفرنس نے ہمت نہ ہاری۔ آخر ان کے عزم و استقلال کی بدولت ایک وقت آیا جب قرار دادوں کی رسید یں بھی آنے لگیں۔ حکام سے ملاقاتیں بھی ہونے لگیں اور کانفرنس کے وفد مہاراجہ سر پرتاپ سنگھ کے سامنے اصالتاً اپنی شکایات پیش کرنے لگے۔ دو ایک موقعوں پر اقبال نے بھی ان میں شامل ہو کر کشمیری کانفرنس کی ترجمانی کا حق ادا کیا۔

۱۹۰۹ء یا ۱۹۱۰ء کی بات ہے کہ ایک مرتبہ کشمیری کانفرنس کا وفد مہاراجہ سر پرتاپ سنگھ والئے کشمیر کی خدمت میں بمقام کشمیر ہاؤس (لاہور) جانے والا تھا۔ فوق صاحب اقبال کو بلانے گئے، اقبال ان دنوں انار کلی والی بیٹھک میں رہتے تھے۔ انھوں نے یہ کہہ کر جانے سے انکار کر دیا کہ ''جو مہاراجہ دن کے بارہ بجے سے پہلے کسی مسلمان کا منہ دیکھنا گوارا نہیں کرتا میں کسی وقت بھی اس کی شکل دیکھنا نہیں چاہتا۔ غضب خدا کا ایک ایسا شخص جس کے شہر جموں کا نام صبح ہی صبح لینا نہ صرف مسلمان بلکہ ہندو تک منحوس سمجھتے ہیں، اس منحوس شہر کا رہنے والا مسلمان کو منحوس سمجھ کر اس کی شکل سے نفرت کرتا ہے۔''

فوق صاحب نے کہا۔ یہ بات تو صحیح ہے کہ مسلمان بارہ بجے سے پیشتر اس کے پاس نہیں جا سکتے لیکن اس کی ایک وجہ بھی ہے وہ یہ کہ مہاراجہ صبح سویرے اٹھ کر اشنان کرنے کے بعد پوجا پاٹ کرتے ہیں، برہمن ان کے گرد ہوتے ہیں اس میں کافی وقت صرف ہو جاتا ہے، عبادت سے فارغ ہو کر کچھ ناشتہ کیا جاتا ہے پھر حقہ بھرا جاتا ہے جس کے کش لگاتے لگاتے کھانے کا وقت آ جاتا ہے اور خواہ مخواہ بارہ بج جاتے ہیں۔ تب کہیں جا کر ان کو برہمنوں اور رسوئی کے کاموں سے فرصت نصیب ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ اپنے وزیروں اور بڑے بڑے اہل کاروں کو بھی بارہ بجے دوپہر سے ایک بجے تک ہی جے جے اور سلام کا موقع دیا کرتے ہیں۔ لیکن ان باتوں سے اقبال کی تسلی کب ہو سکتی تھی، انھوں نے ایک نہ سنی اور نہ آئے[1]۔

---

[1] سرگذشت فوق (قلمی) ص ۱۳۰—۱۳۱۔

وفد کے باقی ممبر وقت مقررہ پر کشمیر ہاؤس پہنچے ، انھیں ایک چھوٹے سے خیمے میں بٹھایا گیا۔ دیوان امر ناتھ چیف منسٹر تھے وہ کچھ گھبرائے ہوئے سے تھے۔ تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد باہر جاتے اور پھر خیمے میں آ کر باتوں میں مشغول ہو جاتے۔ ملاقات کا وقت آٹھ بجے شام تھا ، مگر جب نو بج چکے تو ایک آدمی دوڑا ہوا آیا اور دیوان صاحب کو خیمے سے باہر لے گیا۔ معلوم ہوا کہ مہاراجہ صاحب جو کسی کو اطلاع دئے بغیر اپنے گرو جی کے پاس چلے گئے تھے اور جن کی تلاش میں دیوان صاحب پریشان ہو رہے تھے تشریف لے آئے ہیں۔ تھوڑی دیر بعد سب کو بڑے کمرے میں بلایا گیا ، غالباً اواخر دسمبر کے دن تھے ، کمرے میں انگیٹھی جل رہی تھی اور مہاراجہ صاحب گاؤ تکیہ لگائے بیٹھے تھے۔ سب سلام کر کے فرش پر بیٹھ گئے کچھ معروضات پیش کیں۔ مہاراجہ صاحب نے یہ کہہ کر ٹال دیا ''کہ دیوان صاحب آپ سے گفتگو کر چکے ہیں وہ آپ کی باتوں کا خیال رکھیں گے۔ سرکار کو خود بھی خیال ہے'' اس کے بعد خاموشی ہو گئی۔ سب سلام کر کے چلے آئے لیکن حیران تھے کہ یہ کیسی ملاقات ہے۔ ایک طرف تو دن گنے جاتے تھے اس دن کے لئے اور دوسری طرف نشستند و گفتند و برخاستند کا معاملہ ہے۔

پہلے وفد کی ناکامی کے بعد جب دوسرے سال مہاراجہ صاحب لاہور آئے تو کانفرنس نے پھر وفد لے جانے کا فیصلہ کیا۔ اس دفعہ ایک میموریل بھی تیار کیا گیا جس کا لہجہ کسی قدر تلخ تھا۔ دیوان بشن داس ہوم منسٹر اور وزیر تعلیمات تھے۔ انھوں نے کہا کہ اس تحریر سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ بہتر یہ ہے کہ جو کچھ کہنا ہو زبانی کہہ دیجئے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ اس وفد میں آنریبل خواجہ یوسف شاہ ممبر کونسل پنجاب ، خان بہادر شیخ غلام صادق رئیس امرتسر ، شیخ غلام حسین ای اے سی ، خان بہادر اللہ بخش اور سید محسن شاہ وغیرہ شامل تھے۔ ریاست کی طرف سے اس موقع پر دیوان بشن داس ہوم منسٹر ، خان بہادر شیخ مقبول حسین ریونیو منسٹر اور ایک دو اور معزز افسر موجود تھے۔ جب مہاراجہ کے ایماء سے سب کرسیوں پر بیٹھ گئے تو آپ نے چھوٹتے ہی فرمایا ''سرکار ہمیشہ فرشی دربار کیا کرتے ہیں لیکن آپ کی خاطر آج کرسیوں کا دربار لگایا گیا ہے۔''

ارکان وفد نے شکریہ ادا کیا پھر خان بہادر شیخ غلام صادق، آنریبل خواجہ یوسف شاہ اور خان بہادر خواجہ اللہ بخش باری باری مسلمانان کشمیر کی تعلیمی اور اقتصادی پسماندگی کا ذکر کرتے رہے اور مہاراجہ کو ان کی فلاح و بہبود کی طرف توجہ دلاتے رہے۔

مہاراجہ صاحب نے جو کچھ جواب میں ارشاد فرمایا اس سے معلوم ہوتا تھا کہ دیوان بشن داس صاحب ان سے میموریل کے تند و تلخ لہجہ کا ذکر کر چکے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ ''سرکار کو ساری خبر ہے کہ لیڈر کس طرح بنا کرتے ہیں۔ جو شخص بہت باتیں کرتا ہے، بس وہ لیڈر ہے۔ جو تقریر یا تحریر میں تلخ لہجہ اختیار کر کے ادب و تمیز کی عنان ہاتھ سے چھوڑ دیتا ہے، بس وہ لیڈر ہے۔ جو ہندو ،مسلم فساد پیدا کرنے میں سب سے پیش پیش ہے، بس وہ لیڈر ہے۔ جو فرقہ وار مطالبات پر زور دیتا ہے یا حکومت اور فرمانروا پر فرقہ پرستی کا الزام لگاتا ہے، بس وہ لیڈر ہے۔ آپ لوگوں کو اگر اپنے کشمیری بھائیوں کے ساتھ ایسی ہی ہمدردی ہے تو کشمیر ہاؤس آ جانا تو آسان ہے ذرا تکلیف اٹھا کر کشمیر آئیے ہم آپ کو دعوت دیتے ہیں۔ گھر بیٹھ کر باتیں بنانے سے کیا فائدہ ؟ وہ کشمیر ہے پنجاب نہیں ہے۔ ہم وہاں ہندو مسلم سوال پیدا نہ ہونے دیں گے''۔

مہاراجہ صاحب ایک ہی سانس میں یہ سب باتیں کہہ گئے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے انہوں نے زبانی یاد کر رکھی تھیں۔ خان بہادر خواجہ اللہ بخش تو پولیٹیکل مذاق کے آدمی تھے۔ انہوں نے فوراً کہا کہ سرکار کے عہد میں آج تک ہم نے ریاست میں ہندو مسلم فساد کا ذکر نہیں سنا یہ الفاظ سرکار کے منہ ہی سے پہلی مرتبہ سنے ہیں۔ اگر خدا نخواستہ کبھی ایسا ناخوشگوار واقعہ پیش آیا تو ہم اس فساد کو مٹانے اور امن قائم کرنے میں اپنی جانیں تک لڑا دیں گے اور کشمیر آنے کی جو دعوت دی گئی ہے اس کے لئے اہل وفد دل و جان سے شکر گزار ہیں اور بندہ تو بن بلائے ہی ہر سال حاضر ہو جاتا ہے صرف ان لوگوں کے اطمینان کی ضرورت ہے۔

مہاراجہ صاحب نے فرمایا، کیا سرکار کی زبان پر اعتبار نہیں؟ بس ہم نے کہہ دیا ہے، یہی ہماری زبان اور یہی ہماری تحریر ہے۔

وفد کے لوگ حیران تھے کہ کس قسم کے مطالبات و معروضات لے کے آئے تھے اور کس قسم کا جواب لے کے جا رہے ہیں[1]۔

آخر ایک مرتبہ اقبال کے دوست انھیں بھی مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے پاس لے ہی گئے۔ یہ بھی لاہور ہی کا واقعہ ہے، مہاراجہ کشمیر ہاؤس میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا مہاراجہ سے تعارف کرایا گیا۔ بعض دوستوں نے اس ملاقات سے پہلے ہی مہاراجہ سے ڈاکٹر صاحب کی علمی شہرت اور ان کی شاعرانہ عظمت کا کچھ ذکر کر رکھا تھا۔ مہاراجہ صاحب بے تکلف کہنے لگے۔

''ڈاک دار صاحب! سنا ہے آپ بیت بناتے ہیں۔''

ڈاکٹر صاحب نے بھی شوخی سے جواب دیا: ''سرکار بیت نہ کبھی میں نے بنائے ہیں نہ میرے باپ دادا نے۔ اس کے علاوہ میں ڈاک دار بھی نہیں، نہ میں نے کبھی ڈاک کا کام کیا ہے نہ میرے بزرگوں نے۔''

مہاراجہ صاحب اقبال کے ساتھیوں کا منہ دیکھنے لگے۔ انھوں نے کہا: ''حضور! یہ شاعر ہیں اور شعر کہا کرتے ہیں۔ شعر کو بیت بھی کہتے ہیں، انھوں نے بیت کو وہ بیت (بید) سمجھا جس سے کرسیاں بنی جاتی ہیں۔''

مہاراجہ صاحب۔ ''ٹھیک کہا آپ نے، انھوں نے وہی بیت سمجھا ہوگا۔ اچھا، کوئی شعر سنائیے۔''

ڈاکٹر صاحب شعر پڑھنے لگے تو مہاراجہ نے فرمایا۔ ''نہیں صاحب! یوں نہیں۔ گا کر پڑھئے، اسی لیے میں جس کی آپ کے دوست تعریف کرتے ہیں۔''

ڈاکٹر صاحب نے منشی محمدالدین فوق کی طرف دیکھا اور دبی زبان میں کہا۔ جی تو یہی چاہتا ہے کہ کہوں کہ میرے دوستوں کے پاؤں میں گھنگرو باندھئے تو میں گاؤں۔ لیکن مہاراجہ کے احترام نے شوخی کا منہ بند کر دیا۔ اس کے بعد پانچ سات شعر ترنم ہی سے پڑھے۔ آپ کے بعد مہاراجہ نے خود بھی فارسی کے چند شعر سنائے۔ پھر کہا۔ ''ڈاکٹری میں آپ نے کونسا امتحان پاس کیا ہے؟''

---

[1] سر گذشت فوق (قلمی) صفحہ ۷۹—۸۰۔

ڈاکٹر صاحب نے کہا۔ ''میں تو فلسفہ کا ڈاکٹر ہوں۔ فزیشن و سرجن ڈاکٹر نہیں ہوں۔''

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب کے ساتھیوں میں سے ایک نے کہا۔ ''سرکار! یہ بھی آپ کی رعایا ہیں۔''

مہاراجہ نے پوچھا۔ ''وہ کیسے؟ یہ لاہور کے رہنے والے ہماری رعایا کس طرح ہو گئے؟''

ساتھی نے کہا۔ ''ان کے آباؤ اجداد کشمیر کے رہنے والے تھے۔ ان کی ذات سپرو ہے۔ پنجاب میں ان کا وطن سیالکوٹ ہے۔''

مہاراجہ۔ ''بہت اچھا۔ ڈاکٹر صاحب! سرکار آپ کو کشمیر آنے کی دعوت دیتے ہیں۔ آپ ضرور آئیں۔''

یہ واقعہ ڈاکٹر صاحب نے ایک مرتبہ خود سنایا تھا۔ مگر وہ مہاراجہ کی دعوت پر کشمیر نہ جا سکے۔[1]

اقبال کشمیریوں کو یہودی تصور کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان کے عادات و خصائل اور شکل و شمائل افغانوں سے ملتے جلتے ہیں جو بنی اسرائیلی ہیں اور اس معاملے میں ان کو یہاں تک غلو تھا کہ ایک مرتبہ انھوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا کہ لارڈ ریڈنگ وائسرائے ہند کے پاس ایک یادداشت بھیجنی چاہئے جس کا مضمون یہ ہو کہ تم بھی بنی اسرائیلی ہو اور کشمیر کے لوگ بھی، ان کو دھری غلامی سے نجات دلا کر نیکی اور بھلائی کی مستقل یادگار چھوڑ جائیے۔ لیکن وہ کشمیر کے روشن اور درخشندہ مستقبل سے کبھی مایوس نہیں ہوئے۔ انھوں نے جب کبھی کہا یہی کہا کہ ایسا زرخیز ملک، ایسے روشن دماغ اور ذہین و ذکی لوگ اور ایسی صناع و ہوشیار قوم ہمیشہ کے لئے کبھی غلام نہیں رہ سکتی۔ ان کی امید کا دامن یہاں تک بڑھا ہوا تھا کہ کہا کرتے تھے کہ اگر کشمیر کے لوگ بیدار ہوگئے ان کو زمانے کے ساتھ دینے کی توفیق ہوئی اور آزادی کی فضا میں سانس لینے کا موقع ملا تو یہ سارے ہندوستان کو بیدار کریں گے اور ان کے راہنما ثابت ہوں گے۔ چنانچہ بعد کے واقعات نے ثابت کر دیا کہ ہندوستانی ریاستوں کی چھ کروڑ آبادی میں سب سے پہلے کشمیر کے لوگوں ہی نے جبر و استبداد کے خلاف آواز اٹھائی اور ان کی

---

[1] سر گزشت فوق (قلمی) صفحہ ۱۳۱۔

دیکھا دیکھی باقی ریاستوں کی رعایا نے قدیم نظام حکومت بدلوانے کے لئے ہاتھ پاؤں مارے۔

اس طرح کشمیری برادری کے تنظیمی اور اصلاحی کاموں میں دلچسپی لیتے ہوئے جب آپ نے دیکھا کہ مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے برادریوں کے فریب میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ان کی اس فریب خوردگی سے ملکی سیاست بری طرح متاثر ہو رہی ہے تو آپ نے کشمیری کانفرنس کے کاموں میں دلچسپی لینی چھوڑ دی اور کہا کہ ایک سچے مسلمان اور محب نوع انسانی کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشو و ارتقاء ہے۔ نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم حیات اجتماعی کی ترقی اور تربیت کا ایک ہنگامی اور عارضی پہلو ہے۔ اگر اس کی اتنی ہی کائنات تسلیم کر لی جائے تو مجھے اعتراض نہیں۔ لیکن جب اسے انسانی قوت کا مظہراتم سمجھا جاتا اور ارتقائے انسانیت کی آخری اور انتہائی منزل قرار دیا جاتا ہے تو مجھے اس کے بدترین لعنت قرار دینے میں مطلق تامل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ۲۸ اور ۲۹ اپریل ۱۹۱۸ء کو جب آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس کا بارھواں سالانہ اجلاس سیالکوٹ میں منعقد ہوا تو آپ اس میں شامل نہ ہوئے۔ معمولی سا ایک پیغام لکھ کر سیکریٹری استقبالیہ کمیٹی کے نام بھیج دیا اور معذرت طلب کر لی۔ اس پیغام کو عام کھلے اجلاس میں پیش کرتے ہوئے حاجی میر شمس الدین مرحوم نے کہا :-

”آج میں نہایت خوشی سے ایک ایسی ہستی کا پیغام سناتا ہوں جو ہماری برادری میں ارفع و اعلیٰ ہے اور جس پر ہم سب کو ناز ہے۔ جب یہ بات ہے تو جہاں انہوں نے جنم لیا ان کو خاص طور پر فخر ہونا چاہئے۔ سر اقبال کو ہماری اس کانفرنس کے ساتھ عرصہ سے اختلاف رہا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ایسی انجمنیں جن کا تعلق برادریوں کے ساتھ ہو نقصان دہ ہیں۔ ہم نے بارہا ان سے اس بارے میں گفتگو کی ، متعدد دلائل پیش کئے اور یہ بات ان پر واضح کرنے کی کوشش کی کہ ہمارا مقصد یہ نہیں کہ بقیہ مسلمانوں سے علیحدہ رہیں بلکہ ہمارا مقصد خود اپنی اور اپنے بھائیوں کی اصلاح و فلاح اور بہبود کا کام ایک محدود دائرے کے اندر رہ کر کرنا ہے اور اس کا نتیجہ جلد اچھا برآمد ہونا یقینی ہے ، مثلاً سب سے پہلے میں اپنے گھر کی اور اپنے

محلے کی اصلاح کرنا چاہوں گا تو آسانی سے کر سکوں گا بجائے اس کے کہ سارے شہر کی اصلاح کا کام شروع کر دوں۔ الحمد للہ کہ ڈاکٹر صاحب نے مان لیا ہے اور آئندہ کانفرنس کے کاموں میں دلچسپی لینے پر رضامندی کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ ”میں کانفرنس کے ہر ایک معاملے میں ہم خیال ہوں اور کانفرنس کے کاموں میں شامل ہو کر عملی طور پر حصہ لینے کی کوشش کروں گا، میں ہر ممکن اعانت کو تیار ہوں۔ خدا مجھے اپنی قوم کے نیک کاموں میں حصہ لینے کی توفیق عطا کرے۔ میں نے ارادہ کر لیا تھا کہ کانفرنس کے اجلاس میں شریک ہو سکوں لیکن افسوس کہ انھی تاریخوں پر مجھے شملہ ایک ضروری کام ہے۔ میری دلی دعائیں کانفرنس کی کامیابی کے لئے وقف ہیں۔“[1]

محمد عبداللہ قریشی

---

[1] روئداد مسلم کانفرنس ۱۹۲۸ء صفحہ ۲۷—۲۸۔

نوجوان شاعر اقبال

ـ (ایک تجزیہ) ـ

۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کا زمانہ اقبال کے شباب کا زمانہ تھا ۔ شاعری کے اعتبار سے تو اسے عنفوان شباب بھی کہہ سکتے ھیں لیکن خود اقبال اپنی اس منزل سے گزر چکے تھے ۔ ان کی پیدائش ۱۸۷۳ء میں ہوئی تھی ۔ ۱۹۰۱ء میں ان کی عمر ۲۸ برس کی ہو گی ۔ یہ وہ زمانہ ھے جب وہ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم ۔ اے کرنے کے بعد پہلے اورینٹل کالج میں اور پھر گورنمنٹ کالج میں لیکچرار مقرر ہوئے تھے اور ان کا زیادہ وقت پڑھنے اور پڑھانے میں گزرتا تھا ۔ بانگ درا کا پہلا حصہ اس کلام پر مشتمل ھے جو انھوں نے اس عہد میں یعنی ۲۷، ۲۸ برس سے ۳۲ برس کی عمر تک لکھا ۔ اس کم و بیش پانچ سال کی شاعری کو بعض نقادوں نے 'دور اول کی شاعری' کہا ھے اور بعض نے اسے قومیت یا وطنیت کی شاعری سے تعبیر کیا ھے ۔ بہر حال یہی وہ زمانہ ھے جس میں کہی ہوئی نظمیں اور غزلیں اور ان کا کہنے والا نوجوان اقبال اس مطالعہ کا موضوع ھے ۔

۱۔ فلسفیانہ تفکر

فلسفہ کی طرف میلان اور کالج میں بطور مضمون کے اس کا انتخاب اس امر کا ثبوت ھے کہ طبیعت میں گہرے غور و فکر کا رنگ پایا جاتا تھا ۔ یوں تو ہر تعلیم یافتہ اور علم و فن سے ذوق رکھنے والا شخص زندگی کے بعض پہلوؤں پر غور کرتا ھے مگر وہ لوگ جو فلسفہ کی طرف خاص طور پر بڑھتے ھیں ، ان کا فکر دوسرے لوگوں سے خاص ممتاز ہوتا ھے ۔ عام لوگ زندگی کے ظواہر مثلاً سیاسیات ، معاشیات ، اجتماعیات وغیرہ کے مسائل کے متعلق سوچتے سمجھتے ھیں ، فلسفہ کا رسیا زندگی اور کائنات کی بنیاد پر غور کرتا ھے ۔ اس کا ذہن مادہ اور زندگی کی ظاہری سطح سے گزر کر وراء مادہ سے پھوٹنے والی

الجھنوں کو حل کرنے کی سعی کرتا ہے ۔ وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ موجودہ زندگی کیسی ہے اور اسے کیا ہونا چاہئیے بلکہ اس بات کی کھوج لگاتا ہے کہ زندگی ہے کیا ؟ یہ کیا تھی ؟ کیا ہوگی ؟ اور یہ کیوں ہے ؟ دوسرے لفظوں میں یہ لوگ زندگی کی رفتار اور اس کی اصلاح پر ہی نظر رکھنا کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کی ماہیت اور اس کی ابتدا اور انتہاء کو سمجھنے کی جستجو بھی کرتے ہیں ۔ بانگ درا کے پہلے حصے میں یہ رجحان اقبال کا سب سے نمایاں اور اہم رجحان ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں ۔ اول یہ کہ روز مرہ کے واقعات کو وہ اس نظر سے نہیں دیکھتا جس نظر سے عام لوگ انہیں دیکھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں اور انہیں قابل توجہ اور درخور اعتنا نہیں سمجھتے ۔ پروانے ہر رات شمع پر آ آ کر گرتے ہیں اور جل کر راکھ ہو جاتے ہیں ۔ میرے اور شاید آپ کے لئے یہ واقعہ زندگی کے معمولات میں سے ہے لیکن نوجوان اقبال کی نظر میں یہ 'غیر معمولی' واقعہ ہے ۔ جب اس کی نگاہ اس منظر پر پڑتی ہے تو وہ ٹھٹک جاتا ہے ۔ اس کے دل میں بیسیوں سوال اٹھتے ہیں ۔ اسے شمع کی روشنی پر پروانے کے جل مرنے میں کوئی سر بستہ راز ، کوئی پر اسرار معنویت دکھائی دیتی ہے اور اس کا استفسار ایک گہرے تحیر میں ڈوب جاتا ہے :

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں ؟
یہ جان بے قرار ہے تجھ پر نثار کیوں ؟

سیماب وار رکھتی ہے تیری ادا اسے
آداب عشق تو نے سکھائے ہیں کیا اسے ؟

کرتا ہے یہ طواف تری جلوہ گاہ کا
پھونکا ہؤا ہے کیا تری برق نگاہ کا ؟

آزار موت میں اسے آرام جاں ہے کیا ؟
شعلے میں تیرے زندگیٔ جاوداں ہے کیا ؟

پروانہ اور ذوق تماشائے روشنی !
کیڑا ذرا سا اور تمنائے روشنی !

دوم یہ کہ چونکہ غور و فکر کی ابتدا ہے ، جستجو کا آغاز ہے ، اس لئے شاعر سراپا استفسار اور یکسر سوال بنا ہؤا ہے اور اسے اپنی

اس کیفیت کا شدید احساس ہے ۔ 'گل رنگین' بانگ درا کی دوسری نظم ہے ۔ اس میں نوجوان شاعر اپنے آپ کو 'سراپا سوز و ساز آرزو' اور 'زخمیٔ شمشیر ذوق جستجو' کہتا ہے اور اس کے بیان میں اتنا خلوص اور اتنا درد ہے کہ پڑھنے والا اس سے متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے :

تو شناسائے خراش عقدۂ مشکل نہیں
اے گل رنگیں ! ترے پہلو میں شاید دل نہیں

زیب محفل ہے شریک شورش محفل نہیں
یہ فراغت بزم ہستی میں مجھے حاصل نہیں

اس چمن میں میں سراپا سوز و ساز آرزو
اور تیری زندگانی بے گداز آرزو

سو زبانوں پر بھی خاموشی تجھے منظور ہے
راز وہ کیا ہے ترے سینے میں جو مستور ہے

میری صورت تو بھی اک برگ ریاض طور ہے
میں چمن سے دور ہوں تو بھی چمن سے دور ہے

مطمئن ہے تو پریشاں مثل بو رہتا ہوں میں
زخمیٔ شمشیر ذوق جستجو رہتا ہوں میں

سوم یہ کہ شاعر کی حیثیت سے اقبال زندگی یا فطرت کے جس مظہر کی طرف بھی متوجہ ہوتا ہے اس کا دل اس مظہر کی حقیقت کو پا لینے اور اس کی تہ تک پہنچنے کے لئے مچل جاتا ہے ، بے قرار ہو جاتا ہے ۔ اس جذبہ کے ماتحت وہ کبھی 'ماہ نو' ، 'آفتاب صبح' اور 'گل پژمردہ' سے مصروف گفتگو ہوتا ہے اور کبھی 'چاند' ، 'گل رنگین' اور 'شمع' سے ۔ شاعر ان سے طرح طرح کے سوال کرتا ، ان سے اپنے دل کی کہتا اور ان کے دل کی سننے کی خواہش کرتا ہے ۔ نظم 'گل رنگین' سے جو ٹکڑے ابھی آپ کی نظر سے گزرے ہیں ان سے میرے اس خیال کی تصدیق ہو سکتی ہے لیکن اس پہلو کی سب سے بہتر نمائندگی وہ نظم کرتی ہے جس کا عنوان ہے 'خفتگان خاک سے استفسار' ۔ زندگی کی اصل کیا ہے ؟ اس مسئلہ کا حل بہت کچھ 'موت کیا ہے ؟' کے حل پر منحصر ہے ۔ ما بعدالطبیعیات

کے جس قدر نظام انسانی ذہن نے تعمیر کئے ہیں ان کی اساس موت کے کسی نہ کسی تصور پر قائم ہوتی ہے۔ اگر ہماری سمجھ میں یہ بات صاف ہو جائے کہ موت کیا ہے تو زندگی کی گتھی اس کی روشنی میں خود بخود سلجھنے لگتی ہے۔ اقبال نے متذکرہ بالا نظم میں اوپر تلے کم و بیش تیس بتیس سوال خفتگان خاک سے کئے ہیں۔ سوالات کی نوعیت اور ہمہ گیری اور انداز بیان کے جوش سے بآسانی انداز ہو سکتا ہے کہ شاعر فطرت کے اس مظہر کو تمام و کمال جان لینے کے لئے کس قدر بے قرار ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

اے مئے غفلت کے سرمستو ! کہاں رہتے ہو تم ؟
کچھ کہو اس دیس کی آخر جہاں رہتے ہو تم

وہ بھی حیرت خانۂ امروز و فردا ہے کوئی ؟
اور پیکار عناصر کا تماشا ہے کوئی ؟

آدمی واں بھی حصار غم میں ہے محصور کیا ؟
اس ولائت میں بھی ہے انساں کا دل مجبور کیا ؟

اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے
روح کیا اس دیس میں اس فکر سے آزاد ہے ؟

کیا وہاں بجلی بھی ہے، دہقاں بھی ہے، خرمن بھی ہے ؟
قافلے والے بھی ہیں ؟ اندیشۂ رہزن بھی ہے ؟

واں بھی کیا فریاد بلبل پر چمن روتا نہیں ؟
اس جہاں کی طرح واں بھی درد دل ہوتا نہیں ؟

جستجو میں ہے وہاں بھی روح کو آرام کیا ؟
واں بھی انساں ہے قتیل ذوق استفہام کیا ؟

آہ ! وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے ؟
یا محبت کی تجلی سے سراپا نور ہے ؟

تم بتا دو راز جو اس گنبد گرداں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کانٹا دل انساں میں ہے

لیکن نوجوان اقبال، ۲۸، ۳۰ برس کے اقبال، کے متعلق اس باب میں سب سے اہم بات بیان کے قابل یہ ہے کہ وہ اس غور و فکر تلاش و جستجو اور سوز و ساز کی ابتدائی منزل میں بھی عجب طرح

اعتماد اپنے اوپر اور انسان کی عظمت پر رکھتا ہے جس کی وجہ سے اس کا ذوق استفسار اور درد استفہام اسے تشکیک یا قنوطیت کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنے نوخیز وجدان کے سہارے امید و یقین کی طرف بڑھتا ہے۔ پڑھنے والے کو بے تاب جستجو اور پختہ اعتماد کا یہ امتزاج دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے۔ 'آفتاب صبح' میں آفتاب کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

آرزو نور حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلیٰ ذوق طلب کا گھر اسی محمل میں ہے

کس قدر لذت کشود عقدۂ مشکل میں ہے
لطف صد حاصل ہماری سعیٔ بے حاصل میں ہے

درد استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے راز قدرت کا شناسا تو نہیں

'گل رنگین' ان اشعار پر ختم ہوتی ہے :

یہ پریشانی مری سامان جمعیت نہ ہو
یہ جگر سوزی چراغ خانۂ حکمت نہ ہو

ناتوانی میں مری سرمایۂ قوت نہ ہو
رشک جام جم مرا آئینۂ حیرت نہ ہو

یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے
توسن ادراک انساں کو خرام آموز ہے

سورج کی طرح چاند بھی شاعر کی کئی ایک کیفیات میں شریک ہے۔ مگر اشتراک راہ میں جلد ایک ایسا موڑ آ جاتا ہے جس سے آگے صرف شاعر ہی جا سکتا ہے۔ چاند بیچارے کا وہاں گذر کہاں، یہ وہ مقام ہے جہاں سے انسان کائنات کی دوسری تمام مخلوقات کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے۔ اس راہ عظمت میں اس کا کوئی همسفر نہیں، کوئی شریک نہیں۔ یہ مرتبہ تنہا اسے حاصل ہے۔ کیوں ؟ اس کا جواب انسان کا وہ وصف ہے جو نوجوان اقبال کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے : ذوق آگہی۔ چنانچہ چاند سے خطاب ہوتا ہے :

پھر بھی اے ماہ مبیں ! میں اور ہوں، تو اور ہے
درد جس پہلو میں اٹھتا ہے وہ پہلو اور ہے
گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں ، سراپا نور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوق آگہی سے دور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے

اس رجحان کا آخری پہلو یہ ہے کہ اس دور میں اقبال صر استفسار اور استفہام پر ہی اکتفا نہیں کرتا جیسا کہ 'خفتگان خاک کے اشعار سے گمان ہو سکتا ہے بلکہ اس کی مابعدالطبیعیاتی نظام بنیادیں جن پر بعد میں اس کے فکر کی فلک بوس عمارت کھڑی ہو اسی زمانہ میں استوار ہوتی ہیں۔ یہ کائنات کیا ہے ؟ یہ مادہ مادہ ہے یا اس طبعی اور مادی نظام کے پیچھے کوئی شعور کوئی ذہن ، کوئی مقصد کار فرما ہے ؟ نوجوان اقبال کائنات کی ماد تعبیر پیش کرنے والے کو 'چشم غلط نگر' کہتا ہے اور سلسہ کون و مکان کی رومانی اور اخلاقی تعبیر پر زور دیتا ہے :

چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے
عالم ظہور جلوۂ ذوق شعور ہے
یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کمند ہے
طوق گلوئے حسن تماشا پسند ہے

اسے کائنات کی ہر چیز میں ، ہر شے میں حسن مطلق کا جا نظر آتا ہے ۔ اس کے نزدیک کائنات کی 'کثرت' وحدت ہی کا ا کرشمہ ہے ۔ اس متصوفانہ تصور کائنات کا اظہار پہلے دور میں ا ایک مقام پر ہؤا ہے ۔ 'بچہ اور شمع' اور 'جگنو' میں نوجو اقبال نے یہ خیال بڑی خوبی، وضاحت اور جوش کے ساتھ پیش کیا ۔ 'جگنو' سے چار اشعار درج کئے جاتے ہیں :

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا ، شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

انداز گفتگو نے دھوکے دئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل ، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو کی جو چمک ہے، وہ پھول کی مہک ہے

پہلے دور کی ایک غزل کا ایک شعر ہے :

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

آگے چل کر اگرچہ اقبال وحدت‌الوجود کے نظریہ کے قائل نہیں رہتے مگر 'حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے' کی واقعیت سے انھیں کبھی انکار نہ ہؤا اور نہ ہو سکتا تھا۔ کائنات کی روحانی تعبیر اور 'کثرت' میں 'وحدت' کا راز پا لینے کے علاوہ اقبال نے انسانی جوہر کی ابدیت کا خیال بھی پہلے دور کے اواخر میں بڑے غیر مبہم الفاظ میں پیش کیا ہے۔ 'کنار راوی' پہلے حصہ کی نہایت عمدہ نظموں میں شمار کئے جانے کے قابل ہے۔ غروب آفتاب کے وقت شاعر راوی کے کنارے کھڑا ڈوبتے ہوئے سورج کا نظارہ کر رہا ہے اور نظر کی دلفریبی میں کھویا جا رہا ہے ، گہرے سکون اور تنہائی کا عالم ہے ، دور مقبرۂ جہانگیر کے مینارے عہد رفتہ کی یاد تازہ کر رہے ہیں ۔ اتنے میں ایک کشتی شاعر کے قریب سے ہو کر تیزی سے گزرتی ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے ۔ اقبال کے فلسفی ذہن کو انسانی زندگی کے لئے ایک نادر تشبیہ سوجھتی ہے :

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز
ہؤا ہے موج سے ملاح جس کا گرم ستیز
سبک روی میں ہے مثل نگاہ یہ کشتی
نکل کے حلقۂ حد نظر سے دور گئی
جہاز زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہیں
ابد کے بحر میں پیدا یونہیں، نہاں ہے یونہیں
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے ، لیکن فنا نہیں ہوتا

انسانی جوہر کی ابدیت کا یہ خیال بانگ درا اور بعد کی کتابوں میں بیسیوں مرتبہ ادا ہؤا ہے مگر بیان کی وہ دلکشی جو اوپر کے اشعار کا حصہ ہے غالباً کہیں اور پیدا نہ ہو سکی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں
(بانگ درا۔ حصہ سوم)

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
(بانگ درا۔ حصہ سوم)

جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں
(بانگ درا۔ حصہ سوم)

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے
(ضرب کلیم۔ صفحہ ۶۳)

الغرض اقبال کا فلسفیانہ تفکر جو ابتدا میں محض ایک بے تابی، ایک درد استفہام، ایک ذوق جستجو تھا دور اول (۱۹۰۱-۱۹۰۵) کے ختم ہونے سے پہلے اپنے لئے بعض مثبت بنیادیں تلاش کر لیتا ہے اور اس کا مضطرب دل کائنات میں خدا کے وجود، ہر شےٴ میں اس کے ظہور اور انسانی جوہر کی ابدیت کے تصورات سے قدرے تسکین پاتا ہے۔

۲۔ وسیع انسانی ہمدردی

نوجوان شاعر کی شخصیت میں اس رجائی تفکر کے بعد جو رجحان ہمیں ملتا ہے اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک وسیع انسانی ہمدردی اور محبت جو پورے کرۂ ارض اور نسل آدم کو محیط ہے، دوسرے ہندوستانی قومیت اور جذبۂ حب الوطنی۔ ہندوستانی قومیت کا جذبہ دراصل وسیع انسان دوستی ہی کی ایک شاخ تھی جس کا رنگ

مقامی اثرات اور حالات نے اور گہرا کر دیا ۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اقبال کی شخصیت اور کلام کا یہ رجحان ولائت سے واپس آنے کے بعد رفتہ رفتہ اس قدر کم ہوتا گیا کہ آخر میں باقی ہی نہ رہا ۔ یہ خیال صحیح نہیں اور اس بنیادی غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ اقبال میں وسیع انسانی ہمدردی کا جذبہ حب الوطنی سے پیدا ہؤا تھا ۔ لہذا جب وہ ہندوستانی قومیت کے تصور سے دستبردار ہوئے تو یہ جذبہ بھی دب گیا ۔ اگر اقبال کو از اول تا آخر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا مقصود ہمیشہ اور ہر دور میں انسانیت اور انسانی فلاح و بہبود رہا ۔ اسی کے پیش نظر انھوں نے پہلے قومیت کو اپنایا اور بڑے جوش و مستی سے اور اسی کی خاطر بعد میں قومیت کے خیال سے نہ صرف دستبردار ہوئے بلکہ اسے انتہائی خطرناک اور مہلک ٹھہرایا ۔ جن حضرات کو اقبال سے یہ شکایت ہے کہ ان کے کلام میں ہر جگہ مسلمان اور اسلام کا ذکر ملتا ہے انھیں اس بات کو بھی دیکھنا چاہئے کہ ان کے یہاں انسان ، انسانی وحدت اور انسانی عظمت کا ذکر کہاں کہاں اور کس کس طرح جاری و ساری ہے ۔ میرا خیال ہے بانگ درا سے ارمغان تک مسلمان کا جتنی بار ذکر ہؤا ہے انسان اور انسانی محبت و عظمت کا ذکر اس سے کئی گنا زیادہ ہے ۔ دور اول میں جو شعر نوجوان اقبال نے انسانی ہمدردی پر لکھے ہیں اردو شاعری کیا، دنیا کی کم ہی زبانوں میں اس کی نظیر ملے گی ۔ یہ آواز اس کے دل کی گہرائیوں سے اٹھ رہی ہے کہ نوع انسانی اس کی قوم اور سارا جہان اس کا وطن ہے اور زندگی کے تمام دکھ درد کا مداوا نوع انسان کی محبت میں ہے ۔ 'آفتاب صبح' میں کہتے ہیں :

بستۂ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زبان
نوع انسان قوم ہو میری ، وطن میرا جہان
صدمہ آ جائے ہوا سے گل کی پتی کو اگر
اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر
دل میں ہو سوز محبت کا وہ چھوٹا سا شرر
نور سے جس کے ملے راز حقیقت کی خبر
شاہد قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جز ہمدردیٔ انساں کوئی سودا نہ ہو

'تصویر درد' میں ایک جگہ بڑی خوبی سے توحید کو وحدت انسانی کی ایک دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں تفریق کرنا اس کی شان مطلقیت سے انکار کے مترادف ہے :

زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بت پندار کو اپنا خدا تو نے

کنویں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل! جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے

اس درد سے لبریز نظم میں نوع انسان کی محبت کو شراب روح پرور کہا اور بتایا کہ بیمار قوموں کے لئے 'شفا' اور خفتہ بخت قوموں کے لئے بیدار بختی کی راہ یہی محبت و اخوت ہے :

شراب روح پرور ہے محبت نوع انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے

بیابان محبت ، دشت غربت بھی، وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس ہے ، آشیانہ بھی، چمن بھی ہے

محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے صحرا بھی
جرس بھی، کارواں بھی، راہبر بھی، راہزن بھی ہے

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاض طور ہوتا ہے

اس محبت نے ان کے دل کو فرقہ آرائی اور اس کے 'ثمر' تعصب سے پاک کر دیا اور وہ امتیاز ملت و مذہب سے بہت اوپر اٹھ کر ہندوستان کی آزادی اور اس میں بسنے والے کروڑوں انسانوں کے اتحاد کے زبردست علمبردار اور نقیب بن گئے۔ ان کی قومی شاعری اور جذبۂ حب الوطنی پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تعلیم یافتہ طبقہ اس سے اس حد تک واقف ہے کہ یہاں کچھ کہنا ضروری نہیں۔ اس جگہ صرف یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ جب انہوں نے دیکھا کہ قومیت یا وطن بہ حیثیت ایک سیاسی تصور کے نوع انسانی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور ان کے دلوں میں نفرت اور رقابت کی

آگ بھڑکاتا ہے تو وہ اس تصور کی اسی جوش و جذبہ سے مخالفت کرنے لگے جس جذبہ کے ساتھ انھوں نے اس سے پہلے اس کی حمایت کی تھی اور جب انھوں نے یہ دیکھا کہ اسلام ایک ایسا مذھب ہے جو نسل ، رنگ ، زبان اور جغرافیائی حدود کے تمام امتیازات مٹا کر انسانی وحدت و اخوت و مساوات کا ایک ایسا نظام پیش کرتا ہے جس میں ہر فرد کو ترقی کے برابر کے مواقع حاصل ھیں اور جو اپنے اندر مادی اور روحانی اقدار کا ایک متوازن امتزاج رکھتا ہے تو ان میں اس نظام سے وھی والہانہ شیفتگی پیدا ھو گئی جس والہانہ پن کے ساتھ وہ اس سے پہلے قومیت کی طرف بڑھے تھے۔ اقبال کے چند سالہ مطالعہ کے بعد جس نتیجے پر میں پہنچا ھوں یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک قومیت یا اسلام کبھی مقصود بالذات نہ تھے۔ ان کی نظر ھمیشہ پوری نوع انسانی اور اس کی فلاح و بہبود پر رھی۔ اسلام سے ان کو بے اندازہ بت اس وجہ سے پیدا ھوئی کہ اس نظام سے ان کی نظر و فکر کے زیادہ سے زیادہ انسانی تقاضے پورے ھوئے اور ان کی فطرت کی پیاس بجھی۔

۳ ۔ عشق کی برتری

ابھی تک ھم نے نوجوان شاعر اقبال کی شخصیت کے دو رخ دیکھے ھیں۔ اس کی فلسفیانہ جستجو اور اس کی وسیع انسانی ھمدردی یا انسان دوستی جو نسل ، رنگ اور ملت و مذھب کی حدود توڑ کر پوری نوع انسانی کی وحدت کا نظارہ کرتی ہے۔ تیسرا رجحان عقل پر عشق کی فضیلت اور برتری کا ہے۔ عقل بڑی قیمتی چیز ہے اور ضروری بھی مگر حیات انسانی کی صحیح رھنمائی اس کے بس کی بات نہیں۔ یہ خیال اقبال کے نظام فکر میں بڑی اھمیت رکھتا ہے اور اس پر انھوں نے زندگی کے ھر دور میں نت نئے اسلوب میں روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں جو کچھ انھوں نے پہلے دور میں کہا ہے وہ بھی کچھ کم وقیع نہیں اور اس نازک اور لطیف موضوع پر بعد میں کہے گئے سینکڑوں بلند پایہ اشعار کے ابتدائیہ کے طور پر ھماری توجہ کا حقدار ہے۔ فلسفہ کی دنیا میں یہ سوال بڑا بنیادی ہے کہ صحیح علم کس ذریعہ سے حاصل ھو

سکتا ہے۔ دوسرے مسائل کی طرح اس بارے میں بھی کافی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ حصول علم صرف حواس کے ذریعہ ممکن ہے۔ دوسرا گروہ حواس کی صلاحیت کو ناقص ٹھہرا کر صرف عقل (Logical Reason or Intellect) کو واحد ذریعۂ علم مانتا ہے۔ تیسرا گروہ متشککین اور لاادریوں (Agnostics) کا ہے جنھیں سرے سے اس بات میں شبہ ہے کہ فکر انسانی کی رسائی اصل تک ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس یقین کے ساتھ بڑھتا ہے کہ انسان حقیقت کو جان تو سکتا ہے مگر عقل محض کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وجدان کے ذریعہ سے۔ دوسرے لفظوں میں اصل کو تجزیاتی صورت میں یعنی اجزاء کو علیحدہ علیحدہ سمجھ کر کل کی طرف قدم اٹھانے سے اصل کو جاننا ممکن نہیں بلکہ قدرت کی طرف سے انسان کو ایک خصوصی احساس یا جذبہ ایسا بھی عطا ہوا ہے جو کل کو مجموعی طور پر پا لینے یا اس کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس خصوصی حس کو وجدان (Intuition) کہتے ھیں اور اس پر مبنی نظام فکر کو وجدانیت (Intuitionism) کہا جاتا ہے۔ فلاسفۂ عالم میں غزالی اور برگسان اس گروہ کے ممتاز نمائندے تسلیم ہوتے ھیں۔ کانٹ بھی ایک حد تک اس زمرے میں شریک ہے۔

یہ فیصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس خیال یا نتیجہ تک اقبال خود بخود پہنچے یا تاریخ فلسفہ کے اس باب کے بغور مطالعہ کے بعد انھوں نے اپنی افتاد طبع کو اس مدرسۂ خیال سے ہم آہنگ اور متفق پایا۔ بہر حال یہ واقع ہے کہ ۲۸ ، ۳۰ برس کی عمر میں وہ اس خیال کے بہت بڑے حامی تھے اور اس کے بعد جب تک زندہ رہے ہزار رنگ میں اس نقطۂ نظر کی تائید و حمایت کرتے رہے۔ یہ بات اس مضمون کے دائرہ سے خارج ہے کہ اقبال کے مقاصد فن میں اس خیال کو کیا اور کتنی اھمیت حاصل ہے اور انھوں نے اس پر اتنی توجہ کیوں صرف کی؟ یہاں تو ھمیں یہ دیکھنا ہے کہ دور اول کی متعدد نظموں میں یہ خیال موجود ہے اور ایک نظم خاص طور پر اس خیال کو واضح کرنے کے لئے لکھی گئی۔ میری مراد اس نظم سے ہے جو ''عقل و دل'' کے عنوان سے بانگ درا کے صفحہ ۲۸ پر درج ہے اور بالکل ابتدائی نظموں میں سے ہے۔ یہ نظم خیال اور بیان کے اعتبار سے اس قدر مربوط

اور حشو و زوائد سے اس حد تک پاک ہے کہ حوالہ دیتے وقت پوری نظم درج کئے بغیر چارۂ کار نہیں:

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا　　بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
ہوں زمیں پر، گذر فلک پہ مرا　　دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں
کام دنیا میں رہبری ہے مرا　　مثل خضر خجستہ پا ہوں میں
ہوں مفسر کتاب ہستی کی　　مظہر شان کبریا ہوں میں
بوند اک خون کی ہے تو لیکن　　غیرت لعل بے بہا ہوں میں
دل نے سنکر کہا یہ سب سچ ہے　　پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
راز ہستی کو تو سمجھتی ہے　　اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے　　اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے، تو معرفت مجھ سے　　تو خدا جو، خدا نما ہوں میں
علم کی انتہا ہے بے تابی　　اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
شمع تو محفل صداقت کی　　حسن کی بزم کا دیا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا　　طائر سدرہ آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا
عرش رب جلیل کا ہوں میں

اس نظم کے اشعار:

علم کی انتہا ہے بے تابی　　اس مرض کی مگر دوا ہوں میں

اور

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے　　تو خدا جو، خدا نما ہوں میں

کا مقابلہ پچیس تیس برس بعد لکھے گئے مندرجہ ذیل اشعار سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن　　یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں
(بال جبریل)

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں (ایضاً)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے؟ چراغ رہ گذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے
(ایضاً)

اس سلسلہ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اگرچہ ذریعۂ علم کے طور پر اقبال بھی وجدان اور اس کی سب سے اعلیٰ صورت وحی کا قائل ہے مگر اس کے یہاں دل اور عشق کا مجموعی تصور برگساں کے 'وجدان' کے مجموعی تصور سے مختلف ہے۔ البتہ عقل کو ناقص ذریعۂ علم ٹھہرانے میں غزالی، رومی، کانٹ، برگساں اور اقبال سب متفق ہیں۔

۴۔ پیغامبری

پیامبری یا پیغامبری کی شان چوتھا رجحان ہے جو ہمیں نوجوان اقبال میں نظر آتا ہے۔ جس شاعر کو آگے چل کر:

چہ باید مرد را؟ طبع بلندے، مشرب نابے
دل گرمے، نگاہ پاک بینے، جان بے تابے

یا دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب!

اور گذر جا بن کے سیل تندرو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

جیسے پیغام لئے ہوئے اشعار کہنا تھے وہ بھلا ابتداء میں اس میلان کو اظہار دیئے بغیر کیونکر رہ سکتا تھا۔ جب اس کی نظر نفسیات انسانی اور زندگی کے حقائق پر بہت گہری ہو گئی تو اس کے پیام نے ان اشعار کی صورت اختیار کی جو آپ نے ابھی پڑھے ہیں۔ لیکن جب وہ ابھی اتنا پختہ نظر اور صاحب بصیرت نہ ہوا تھا تو اس نے کم و بیش اتنا ہی قیمتی پیغام نہائت پر خلوص مگر سیدھے سادے طریق سے دیا۔ جن لوگوں نے نظم 'سید کی لوح تربت' غور سے پڑھی ہے وہ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اس نظم کا لکھنے والا ابتدا ہی سے ایسی شاعری کا آب و رنگ لئے ہوئے تھا جسے ''جزویست پیغمبری'' کہا گیا ہے۔ یہ نظم بھی ابتدائی نظموں میں سے ہے اور بانگ درا کے صفحہ ۴۲ پر درج ہے۔ تاریخی مطالعہ کے اعتبار سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس نظم میں اقبال نے تکنیک بھی وہی استعمال کیا ہے جو انھوں نے بعد میں اکثر ایسی نظموں میں برتا جو خاص طور سے پیامی کہی جا سکتی ہیں مثلاً 'شمع و شاعر' 'خضر راہ' اور 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' وغیرہ یعنی وہ

اپنا پیغام کسی دوسرے کی زبان سے کہلواتے ہیں اور مکالمہ کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ سید کی لوح تربت سے آواز اٹھتی ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

تو اگر کوئی مدبر ہے تو سن میری صدا
ہے دلیری دست ارباب سیاست کا عصا

عرض مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے
نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

ہو اگر ہاتھوں میں تیرے خامۂ معجز رقم
شیشۂ دل ہو اگر تیرا مثال جام جم

پاک رکھ اپنی زباں تلمیذ رحمانی ہے تو
ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو!

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمن باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

نوجوان اقبال نے عالم دین، سیاسی رہنما اور شاعر کو جو پیغام ان اشعار میں دیا ہے نہ صرف اس کی صحت اور صداقت میں کوئی شبہ نہیں بلکہ اس ملک میں اس پیغام کو عام کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے کبھی تھی۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ پیغام اپنی سادگی کے باوجود فلسفی اقبال کے پیغام خود شناسی اور پیغام یزداں شناسی سے کم اہم نہیں۔

اس رجحان کے باب میں یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ نری پند و موعظت کی شاعری سے بہت مختلف شاعری ہے اور اس میں اور مولانا حالی کی ''کچھ کر لو نوجوانو، اٹھتی جوانیاں ہیں'' میں بڑا فرق ہے۔ یہ ناصحانہ نہیں پیغامبرانہ شان کی حامل ہے۔ دور اول کی کئی اور نظمیں اور غزلیں اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو بچوں کے لئے لکھی ہوئی وہ تمام نظمیں جو بانگ درا کے حصہ اول میں درج ہیں در اصل اسی جذبے اور رجحان کا اظہار ہیں۔ اقبال جب جوان تھے تو انہوں نے بچوں کے لئے لکھا، ان کی رہبری کرنا چاہی۔ جب پختہ سن ہوئے تو جوانوں کے لئے کہنے لگے، ان کے خضر راہ بنے۔

۵ - خود نگری

پانچویں چیز اقبال کا یہ رجحان ہے کہ وہ جس قدر وقت، توجہ اور توانائی خارج کے مسائل کو سمجھنے پر صرف کرتے ہیں، اسی قدر ان کی نظر اپنی داخلی زندگی پر بھی رہتی ہے۔ ان کی شخصیت میں بیرون اور اندرون کا ایک ایسا دلکش ملاپ ملتا ہے جو تاریخ عالم میں بہت کم اشخاص کو نصیب ہوا ہوگا۔ برسوں بعد کے دو شعر ہیں:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے
بری ہے مستیٔ اندیشہ ہائے افلاکی

اور
اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

یہ اشعار ایک ایسی شخصیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تصویر کے دونوں رخ دیکھنے اور سمجھنے کی عادی ہو۔ اقبال انفس و آفاق دونوں کی اہمیت سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ جہاں انہوں نے آفاق کے مسائل کو سمجھا اور بیان کیا وہاں وہ انفس کے اسرار بھی کھولتے رہے اور اسی کے ساتھ ہر دور میں اپنی ذات کی تصویر ایسے حسین رنگوں سے مصور کی کہ اس سے بہتر تصویر اچھے سے اچھے مصور کے بس کی بھی نہیں۔ میرا مطالعہ زیادہ نہیں لیکن میرا اندازہ ہے کہ جس اہتمام کے ساتھ اور جس دقت نظر، صحت بیان اور ندرت ادا کے ساتھ اقبال نے ہر دور میں

اپنی ذات اور بدلتی ہوئی نفسی کیفیات کے متعلق لکھا ہے اس اہتمام اور دلکشی کے ساتھ شائد ہی دنیا کے کسی دوسرے شاعر نے اپنے متعلق لکھا ہو۔ پچاس برس کے بالغ نظر حکیم کی شخصیت کے خدوخال ہم میں سے اکثر کے ذہن میں ہوں گے۔ اگر نہیں تو تازہ کر لیجئے:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمر قند

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی نا خوش
میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند

ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند

پر سوز و نظر باز و نکو بین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچہ سے کوئی ذوق شکر خند

یہ تصویر کس قدر دل کو لبھانے والی اور دل میں گھر کرنے والی ہے مگر پچیس برس کے اقبال کی تصویر اس سے کم دلآویز اور کم جاذب نظر نہیں۔ ایک مولوی صاحب کی زبانی سنیے:

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ اثر فلسفہ دانی
سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل
مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی
کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے
عادت یہ ہمارے شعراء کی ہے پرانی

کاتا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت
اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی

لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے
بے داغ ہے مانند سحر اس کی جوانی

مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفتر حکمت ہے، طبیعت خفقانی

رندی سے بھی آگاہ، شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہو گا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

(زہدو رندی۔ بانگ درا)

نوجوان اقبال، مجموعۂ اضداد اقبال کو سمجھنے میں 'مولوی' صاحب کو جو دقت ہے خود اقبال بھی اس سے بالا نہیں۔ اقبال کا جواب ملاحظہ ہو:

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے مرے بحر خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے

یہ تھی پچیس تیس برس کے اقبال کی تصویر، بتیس برس کے شاعر کے دل کا مرقع اور اس کے ارادوں اور آرزوؤں کا عکس وہ نظم ہے جو انھوں نے ۱۹۰۵ء میں ولائت جاتے ہوئے دھلی میں لکھی اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر پڑھی:

نظر ہے ابر کرم پر درخت صحرا ہوں
کیا خدا نے نہ محتاج باغباں مجھ کو

فلک نشیں صفت مہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

مقام ہمسفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزل مقصود کارواں مجھ کو

مری زباں قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیر آسماں مجھ کو

دلوں کو چاک کرے مثل شانہ جس کا اثر
تری جناب سے ایسی ملے فغاں مجھ کو

یہ ہیں وہ پانچ رجحان جو ہمیں نوجوان شاعر میں واضح اور نمایاں طور پر ملتے ہیں۔ اور یہی بنیادی رجحان ہیں جو آخر تک ان کے فن اور ان کی شخصیت میں ممتاز رہے۔ ایک زمانہ تھا جب یہ پانچ رجحان پانچ سوتوں کی صورت میں خراماں خراماں بہتے ، محبت اور اخوت کے نغمے دلنواز سروں میں گاتے ، گنگناتے شعر و سخن کی ایک رنگین وادی میں پہنچ کر باہم مل جاتے اور ایک جوئے نغمہ خواں کی تشکیل کیا کرتے۔ اس زمانے میں اس جوئے وادی کو لوگ شیخ محمد اقبال ، نوجوان پروفیسر اقبال کے نام سے یاد کرتے تھے۔ آگے چل کر گردش ایام کے ساتھ یہ گاتے گنگناتے پانچ سوتے پانچ تندو تیز طوفانی دریاؤں میں بدل گئے۔ اپنے تیز بہاؤ میں انھوں نے ہزار فراز کو نشیب اور ہزار نشیب کو فراز کر دیا۔ اب گلستانوں اور وادیوں کی ندی میں ان کا سمٹنا ، سمانا نا ممکن تھا۔ ان کی امنگیں کسی سمندر ، بے کراں سمندر کی تلاش میں نکلیں۔ جس سمندر کی آغوش میں ان کو آسودگی نصیب ہوئی اسے بعد میں ہم حکیم مشرق کہنے لگے۔

محمد عثمان

مانی اور اس کا فلسفہ

مانی ایران کے بزرگترین عقلا میں سے ہے - یہ اشکانی عہد میں پیدا ہوا اور ساسانی عہد میں وفات پائی۔ اس کی پیدائش کا زمانہ ۲۱۵/۲۱۶ میلادی ہے۔ گیارہ سال کا تھا کہ اشکانی حکومت کا دور ختم ہو گیا - اس کی ماں اشکانی تھی لیکن باپ نیشا پور کا رئیس زادہ تھا جس کا نام فاتک یا پاتک تھا - اس نے نیشا پورکو چھوڑ کر پہلے همدان میں اقامت اختیار کی پھر تیسفون کے قریب ''امردینو'' آبادی میں سکونت پذیر ہوا - یہیں اس کے ہاں مانی پیدا ہوا -

مانی نے ابتدائی تعلیم اپنے باپ سے حاصل کی - پھر دوسرے اساتذہ سے زبان ، ادب ، فلسفۂ یونان ، موسیقی ، نجوم اور طب پڑھی - زرتشتی مذهب اس کا آبائی مذهب تھا مگر اس نے دوسرے مذاهب سے بھی اچھی طرح معرفت حاصل کی اور شیخ الرئیس بو علی سینا کی طرح جوانی هی میں فضایل علم سے آراستہ ہو گیا - اس نے ۶۵ سال کی عمر میں اپنے افکار کی اشاعت کی اور نئے مذهب کی بنیاد رکھکر لوگوں کو اس کی دعوت دی -

اس کا فلسفہ ایک طرح سے افکار سلف کا تسلسل ہے اور دوسرے نقطۂ نظر سے افکار نو کا حامل۔ مشہور ہے کہ اس کے افکار زروانی فلسفہ سے ملتے هیں - اس نے زرتشت ، مسیح اور بدھ کے مذاهب کو ملا کر ایک نیا مذهب نکالا - در حقیقت اس کا فلسفہ افکار سلف کی تردید تھا۔ مثلاً زروانی کہتے تھے کہ نور و ظلمت سے زمانہ پیدا ہوا ہے لیکن مانی اسے نہیں مانتا بلکہ کہتا ہے کہ دو حقیقتیں جو ایک دوسری کی ضد ہوں ان کی اصل ایک نہیں ہو سکتی - یہ ممکن هی نہیں کہ زندگی موت کی علت ہو - اسی طرح زرتشتیوں سے بھی موافقت نہیں کرتا - زرتشتی زندگی کو اهورمزدا کی عنایت اور موت و شکستگی کو اهریمن کی رهزنی خیال کرتے هیں اور کہتے هیں کہ مادہ کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے ، وجود ایک ظرف ہے خواہ وہ خیر ہو یا شر یعنی مادہ

بذاتہ صاحب ارادہ نہیں بلکہ دوسروں کا ارادہ پذیر ہے اور پیدائش ، موت ، خوبی ، نقص ، روشنی اور تاریکی میدان ہائے جنگ ہیں لیکن مانی نے اس کے برعکس مادہ وظلمت کو توام بتایا ہے جسے وہ وجود مستقل ، ازلی اور نور کا مقابل سمجھتا تھا ۔

زرتشی هور مزدا کو اهریمن پر فضیلت دیتے تھے لیکن یہ واضح نہیں کرتے تھے کہ ایک کو دوسرے پر کس قسم کی فضیلت حاصل ہے ۔

اسی طرح بدھ زندگی کو عمل کا سلسلہ قرار دیتا ہے ۔ جونہی کہ عمل کی زنجیر ٹوٹتی ہے مادی زندگی ختم ہو جاتی ہے ۔ وہ شخصیت کو نہیں مانتا لیکن اس کے برعکس مانی شخصیت کا معتقد ہے ۔

اگر مانی کے افکار کو سلف کے مانند کہیں تو وہ افکار ارسطو سے مشابہ ہیں کیونکہ وہ بھی مادہ اور قوت کو مستقل سمجھتا تھا لیکن مانی جزئیات میں اس سے بھی موافقت نہیں کرتا ۔

زرتشی کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادہ میں آزاد ہے اس لحاظ سے اسے اختیار ہے کہ وہ اهور مزدا کی طرف جائے اور نیک اعمال کرے یا اهریمن کو پسند کرے اور برائی میں شاغل ہو جائے ۔ اسے قیامت میں اپنے اعمال کا بدلہ بھگتنا ہوگا ۔

لیکن مانی کہتا ہے کہ مادیت اور دنیوی زندگی قطعاً اهور مزدی نہیں بلکہ شیطانی ہے اور آدم و حوا کو شیطان نے پیدا کیا تھا ۔ لیکن چونکہ ان میں حیات ایزدی اور اهور مزدا کے نور کا ایک ذرہ تھا اس لئے وہ ذرۂ نور زندان جسم اور عالم مادی سے رہائی پا کر عالم نور میں جا ملے گا ۔

اسی طرح مانی عیسائیت کی تردید کرتا ہے ۔ وہ اس مسیح پر جو حضرت مریم کے شکم سے پیدا ہوئے اور مصلوب ہو کر دنیا سے چلے گئے عقیدہ نہیں رکھتا ۔ اس لئے ہم مانی کے فلسفہ کو فکر نو کہہ سکتے ہیں ۔ زندگی کے متعلق بھی اس کا نظریہ مخصوص تھا ۔ وہ فلسفہ کے بڑے بڑے نکات کہانیوں میں بیان کر جاتا تھا جو ظاہراً غیر اہم ہوتے تھے ۔ اسی لئے بعض مغربی مصنف اس کے نظریات کو غیر اہم خیال کرتے ہیں ۔

مانی کے نزدیک دنیوی زندگی مادہ اور قوت کا نتیجہ ہے جسے ہم جسم و جان کہتے ہیں اور یہ یعنی قوت و مادہ یا وجود و عدم یا نور و ظلمت ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں ، بلکہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں ۔ نور عام طور پر محیط ہے اور اسی سے زندگی کا ظہور ہے ۔ تاریکی کا احاطہ ضعیف تر ہے اور یہ عدم کی مظہر ہے ۔ یہ دونوں عالم یا سمندر ایک طرف سے باہم متصل ہیں اور دوسری طرف سے بالکل جدا ۔ بقول مولانا روم :

بحر تلخ و بحر شیریں هم عنان   درمیاں شاں برزخ لا یبغیان

یہ دونوں شیریں اور شور دریا باہم متصل نہیں ہیں بلکہ ہر ایک طبیعی حالت میں قائم ہے اور پرسکون ہے ، ان کی آمیزش غیر طبعی ہے اور جہاں یہ آپس میں ملتے ہیں اضطراب پیدا ہوتا ہے جسے ہم حرکت یا زندگی کہتے ہیں ۔ چونکہ یہ ملاپ غیر طبیعی ہے اس لئے ہنگامی ہے اور دونوں کی جدائی سے پہلی حالت پیدا ہو جاتی ہے ۔ اسی لئے دنیوی زندگی خواہ جزوی ہو یا شخصی یا کلی و کائناتی دوامی نہیں بلکہ عارضی ہے ، کیونکہ اگر حقیقی ہوتی تو تغیر پذیر نہ ہوتی ۔ یہ ہنگامی زندگی شیطانی ہے اور اس پر موت کا پہلو غالب ہے ۔

پس زندگی دو قسم کی ہے ، ایک حقیقی اور پایندہ اور دوسری عارضی یا زندگی نما ۔ عرفا کے نزدیک زندگی ایک سایہ ہے ۔ اگر انسان کی موت کو دیکھیں تو شیطان یاد آتا ہے ، اگر حقیقت پر نگاہ کریں تو پایندہ ہے ۔ بقول مولوی معنوی :

مرغ بر بالا پران و سایہ اش   مے رود بر خاک پران مرغ وش
ابلہے صیاد آں سایہ شود   مے دود چنداں کہ بے مایہ شود
بے خبر کاں عکس آں مرغ ہواست   بے خبر کہ اصل آں سایہ کجا است
تیر اندازد بسوئے سایہ او   ترکشش خالی شود از جستجو
ترکش عمرش تہی شد عمر رفت   از دویدن در شکار سایہ تفت

پس نور کے تمام ذرات ایک ہی بحر سے عالم مادی اور جسمانی میں بہ اشکال مختلفہ آئے ہیں اور قید ہوگئے ہیں ۔ مولانا روم کہتے ہیں :

منبسط بودیم و یک گوہر ہمہ   بے سر و بے پا بدیم آں سر ہمہ
یک گہر بودیم ہمچو آفتاب   بے گرہ بودیم و صاف ہمچو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ   شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ

تفرقہ در روح حیوانی بود نفس واحد روح حیوانی بود
روح انسانی کنفس واحد است روح حیوانی سفال جامد است

یہ بحر ، یگانہ اور ازلی و ابدی ہے اور زندگی کا باپ ہے ۔ اسے عالم نور یا بحر وجود بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ گوہر منفرد ہے جو ہر آلایش سے پاک ، منزہ ، جاودانی ، دانش و صداقت کی اصل ، توانا و دانا ہے۔ اس کے بعد مانی نے تکوین کائنات کی شرح اس طرح کی ہے :-

مادہ نے اپنی حدود سے تجاوز کیا اور اپنے آپ کو عالم نور میں ملا دیا ۔ اس غیر طبعی آمیزش سے ایک ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور زندگی کے باپ نے اس کے دفاع کے لئے استحضارات ذیل پیدا کئے۔

مانی ''پیدائش'' کا لفظ استعمال نہیں کرتا ، شاید اس وجہ سے کہ پیدا کرنا ، مثلاً افکار فلاسفہ کی بنا پر ممکن ھی نہیں۔ یا ہم مجبور ھیں کہ معدوم کو بھی ایسا وجود تسلیم کریں جسے اپنی حقیقت کا علم ہے اور یہ معدوم مطلق نہیں بلکہ تغییر وجود ہے۔ چونکہ پدر زندگی ''لم یلد ولم یولد'' ہے اس لئے اپنا کوئی مظہر بناتا ہے۔ اسی لئے اس نے استحضار کا لفظ استعمال کیا ہے جسے قرآن نے کن فیکون سے موسوم کیا ہے ۔

استحضار اول ۔ فلسفہ کی زبان میں عقل مادر زندگی ہے جسے مانی رام راتوخ کہتا ہے۔ اوستا میں ''رامن'' کے معنی آرام و سکون ھیں اور ''رات'' یا ''رد'' کے معنی بخشندہ یا بخشایش ہے ۔ ظاھر ہے کہ عقل سلیم انسان کو آرام و سکون عطا کرتی ہے ۔ اوستا میں ''ارمائتی'' کے معنی ''مادر زمین'' ھیں ۔ یہ لفظ ارہ (Ara) سے نکلا ہے جس کے معنی ''زمین'' ھیں۔ مانی نے ''رام راتوخ'' کو ''ارمائتی'' سے زیادہ بلند معنوں میں استعمال کیا ہے۔

رام راتوخ یا مادر زندگی نے آدم اول کو بنایا ۔ یہ نام فلسفہ سانکھیا کے پروش سے مشابہ ہے۔ مذکورہ تثلیث یعنی پدر زندگی ، مادر زندگی اور فرزند یا آدم اول ، مسیحیوں کی تثلیث سے بھی ہم آہنگ ہے ۔

فلسفہ کی زبان میں آدم اول سے مراد حیات کل ہے جس نے اپنے آپ کو عالم مادی میں ڈال کر اسے زندگی نما بنایا ۔ مانی کے ہاں

یہ نکتہ اس طرح بیان ہوا ہے کہ پدر زندگی نے آدم اول کو تاریکی دور کرنے پر مامور کیا ۔ آدم اول یعنی نفس کل اپنے شوق اور خواهش سے عالم مادی میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر اپنے شوق اور خواهش سے آتا تو آ کر مضطرب نہ ہوتا ۔ اس نے اپنے پانچ بیٹوں کو بلایا ۔ یہ پانچ بیٹے روحانی حواس پنجگانہ تھے جو ظاہری حواس پنجگانہ سے جدا ہیں ۔ مولانا روم کہتے ہیں :

پنج حسے هست جز این پنج حس آں چو زر سرخ واین حس ہا چو مس

آدم اول نے زرہ پہنی اور شیطان کی طرف چل دیا ۔ دونوں کی جنگ ہوئی جس میں آدم اول زخمی ہو کر بیہوش ہو گیا اور اس نے مدد کے لئے اپنے باپ کو بلایا ۔ انجیل میں مرقس کہتا ہے کہ جب حضرت مسیح کو صلیب پر چڑھایا گیا اور وہ چند گھنٹے صلیب پر رہے تو انہوں نے بلند آواز سے پکارا ''ایلی ایلی لما سبقتنی'' یعنی اے باپ تو نے مجھے کیوں چھوڑا ۔ بعینہ اسی طرح کیومرث اور اس کے بیٹے سیامک کا افسانہ ہے جو دیو کے ہاتھوں مارا گیا ۔ فردوسی کہتا ہے :

بگیتی نبودش کسے دشمنا جز اندر نہاں ریمن اهریمنا
کیومرث ایں خود کے آگہ بود کہ تخت مہی راجز او شہ بود
یکا یک بیامد خجستہ سروش بسان پری پلنگینہ دیوش
بگفتش براز ایں سخن بر بشر کہ دشمن چہ سازی همی با پسر
سخن چوں بگوش سیامک رسید زکردار بد خواہ دیو پلید
بپوشید تن را بچرم پلنگ کہ جوشن نبود آنکہ آئین جنگ
سیامک بیامد برهنہ تنا بیاویخت با پور اهریمنا
بزد چنگ واژونہ دیو سیاہ دوتا اندر آورد بالائے شاہ
فگند آں تن شاهزادہ بخاک بچنگال کردش کمر گاہ چاک

پدر زندگی نے بیٹے کی مدد کے لئے ایک دوسرا استحضار کیا جسے حکما تعین ثانی کہتے ہیں اور ذیل کے دیوتا وجود میں آئے ۔

۱ ۔ روشنان فرنا یک روشنی کا دیوتا جسے اوستا نے ''نروسنہا'' (Nairyo-Sanha) کہا ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی باتیں مردوں کے لئے ہیں ۔ زرتشتی عقیدہ کے لحاظ سے یہ دیوتا آگ کا مظہر اور خدا کا پیام آور ہے اور مسیحی اسے ''روح القدس'' کہتے ہیں ۔

عرفا کے نزدیک یہ ایک قوت ہے جو ہر شے کے کمال کی علت ہے اور یہی انسان کا ذوق و شوق ہے جو نواقص بشری کو دور کر کے اسے کمال انسانی تک پہنچاتا ہے۔ اس کے لئے حقیقت استغراق و توجہ تام لازمی ہے جو خود تمام نواقص سے منزہ و پاک ہے۔ اسے حسن کامل بھی کہتے ہیں۔

روشنی کا دیوتا یا عشق، عاشق کو حسن مجازی سے جو حسن تو نہیں لیکن حسن نما ہے عشق حقیقی کی طرف رھنمائی کرتا ہے۔ بقول شاعر:

بحریست بحر عشق که آں را کنارہ نیست

چونکہ حسن مجاز در حقیقت حسن نہیں بلکہ حسن کے پر تو نے اسے حسن نما بنایا ہے اس لئے گذشتنی اور گذاشتنی ہے۔ بقول مولانا روم:

زاں که عشق مردگاں پایندہ نیست
چوں که مردہ سوئے ما آیندہ نیست
عشق زندہ در رواں و در بصر
ہر دمے باشد ز غنچه تازہ تر
عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شراب جانفزایت ساقی است

۲۔ بام یا بان جسے اوستا میں گیوش تشن (Geush-Tashan) یعنی سازندہ گاؤ یا گیتی کہا گیا ہے۔ روشنان فرنایک نے اس دیوتا کو بلایا اور اپنی غرض بتائی۔ اس استحضار کا مطلب یہ ہے کہ جب عشق غلبہ کرتا ہے تو عمل کا آغاز بالطبع ہو جاتا ہے یعنی عمل عشق کا نتیجہ ہے اور عشق کا مظہر ہے۔ مولوی معنوی کہتا ہے:

اول فکر آخر آمد در عمل — نسبت عالم چناں داں در ازل
میوہ ھا در فکر دل اول بود — در عمل ظاھر بآخر مے شود
چوں عمل کردی شجر بنشاندی — اندر آخر حرف اول خواندی
ایک اندیشه که آید در دروں — صد جہاں گردد بیکدم سرنگوں

۳۔ بان نے زیوندگ یا باد زندہ (روح منفرد قدسی) کو بلایا اس نے اپنے مندرجہ ذیل پانچ بیٹوں کو طلب کیا:

(۱) مان بد (اوستا کا نمانہ پاتی)۔ اس سے مراد ذکاوت ہے۔

(۲) وش بد (اوستا کا وش ہابتی) ۔ اس سے مراد عقل ہے ۔
(۳) زند بد (اوستا کا زانتو ہابتی) ۔ اس سے مراد قوت ممیزہ ہے ۔
(۴) دہ بد (اوستا کا دانہو ہابتی) ۔ اس سے مراد قوت فکر ہے ۔
(۵) پا برگ بد (اوستا کا پتھرا ہابتی) ۔ اس سے مراد حزم و ارادہ ہے ۔

پتھرا موجودہ فارسی میں پاس اور ہندی میں پہرا کا ہم معنی ہے اور یہ تثلیث (روشنان فرنایک ، بان ، وادزیوندگ) تعین دوم ہے جو آدم اول کی نجات کے لئے تاریکی کی تہوں میں گھس کر اسے وہاں سے نکال لاتے ہیں ۔ پدر زندگی نے مذکورہ دیوتاؤں کی مدد سے کائنات کو بنایا جو نور و ظلمت سے مرکب ہے ۔ تدریجاً زندگی مادی و دنیوی کے توسط سے جو حقیقی زندگی نہیں ہے بلکہ زندگی نما ہے نور اہرمن کے جسم سے کھینچا جاتا ہے ۔ تاریکی اپنی جگہ پر رہ جاتی ہے اور مادی زندگی ختم ہو جاتی ہے کیونکہ یہ امتزاج غیر طبیعی ہے ۔ فرمان خدا ہے ''و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام'' ۔ عالم نور پہلے کی طرح ساکن اور جدا ہو جاتا ہے اور قائم رہتا ہے ۔

اس ترتیب سے آدم اول کی شکست اور نور یا تاریکی کے عنصر کی آمیزش اور تاریکی کی کوشش تاکہ اسے قائم رکھے مادہ و قوت یا تاریکی و نور یا جسم و جان کی کشمکش کا آغاز ہؤا اور دنیوی مادی زندگی وجود میں آئی اور تاریکی جو بے شکل ، بے حرکت ، بے حسن و نظم و معرفت تھی متشکل ہوئی اور معرفت ناقص کے باعث خود پسند ہو گئی اور برخلاف نور کے جو زندانی ہے یوسف کی طرح جو کنویں میں قید ہو یا بھاپ کی طرح جو مشین میں مقید ہو اور اس کا اضطراب تحریک مشین کی حرکت کا باعث ہو مضطرب و کوشاں ہے کہ اس قید خانہ سے رہائی پائے ۔ بقول مولوی معنوی :

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

من بہر جمعیتے نالاں شدم
جفت بد حالاں و خوش حالاں شدم

ہر کسے از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من

پدر زندگی نے اس مادی زندگی کو ہنگامی طور پر نجات نور کے لئے جائز رکھا ۔ مانی اس سے متعلق ایک تمثیل بیان کرتا ہے :

ایک گڈریے نے بھیڑ کی حفاظت کے لئے گڑھا کھودا اور بھیڑ کو اس میں ڈال دیا ۔ بھیڑئے کی نظر پڑی تو اس کا لالچ بڑھا اور بھیڑ کو کھانے کے لئے گڑھے میں کود پڑا ۔ گڈریے نے ہوشیاری سے بھیڑ کو باہر نکال لیا اور بھیڑیا وہیں رہ گیا ۔

پس آدم اول کی رہائی کے لئے وادزیوندگ نے دیووں یعنی تاریکی کے شیطان کے ساتھیوں کو قتل کر دیا اور ان کے گوشت ، پوست اور ہڈیوں سے دس آسمان اور آٹھ زمینیں بنائیں ۔

اس فلسفی افسانہ کے نظائر ہندی اور زرتشی کتابوں میں بھی موجود ہیں ۔ مقصود یہ ہے کہ کائنات کی ظاہری صورت محض مادہ سے ہے جس میں نور محبوس ہے اور نور کا وہ حصہ جو مقتول دیووں سے نجات یاب ہوا اس سے چاند ، سورج ، ستارے ، آسمانی بروج اور کہکشاں بنے یعنی یہ مخصوص ماثر جانداروں کی نشو و نما اور زندگی میں رکھتے ہیں ۔ اس کے بعد تین آسمان ، پانی ، آگ اور ہوا سے پیدا ہوئے اور سب متحرک ہو گئے تاکہ نور کو مادہ سے رہا کریں ۔ کلیات کائنات کی انجام دہی کے بعد جزئیات کی پرداخت کے لئے پدر زندگی نے استحضار یا تعین سوم کیا ۔

۱ ۔ بغ مسہ یا خدائے آفتاب ہے جسے پیمبر سوم بھی کہا جاتا ہے ۔ آفتاب پرستوں کے عقیدہ کے مطابق یہ خالق و مخلوق کے درمیان واسطہ ہے ۔ مسیحیوں کے قول کے مطابق حضرت مسیح شفیع و شفا دہندۂ امراض اخلاقی و روحانی ہیں ۔ عرفائے اسلام کی اصطلاح میں ''دل'' سے مراد ہے جس کا ایک رخ حقیقت ہے اور دوسرا رخ دنیا یا ۔ ایک رخ روح قدسی کی طرف اور دوسرا رخ نفس حیوانی کی طرف ہے ۔ نور حقیقت گیر ہے اور عالم یا نفس حیوانی کو منور کرتا ہے ۔

مانیوں میں مشہور تھا کہ بغ مسہ دیوتا کے دو جسم ہیں اور اس کا آدھا چہرہ نہایت حسین و جمیل عورت کا ہے اور دوسرا آدھا نہایت خوبصورت اور جوان مرد کا ہے ۔ وہ اپنی ان دو شکلوں سے شیطان کے فرزندوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے ۔ اگر شیطان

عورت ہو تو اسے نہایت حسین و جمیل مرد نظر آتا ہے ، اگر مرد ہو تو اسے حسینہ و جمیلہ عورت دکھائی دیتی ہے اور اس دلبری اور دلکشی سے نور کا جو عنصر ان کا اسیر ہے اسے نجات دلاتا ہے۔

ہندوؤں میں اس تمثیل کی نظیر شو دیوتا ہے جس کے دو جسم ہیں آدھا عورت کا اور آدھا مرد کا۔ عرفا نے دل کی تعریف سے اپنی نظم و نثر کو بھر رکھا ہے۔ خاقانی کہتا ہے :

دل من پیر تعلیم است و من طفل زبان دانش
دم تسلیم سر عشق و سر زانو دبستانش

عارفی کہتا ہے :

دل امیر بارگاہ محرمی است دل اساس کارگاہ آدمی است
دل پذیرفت آنچہ عالم بر نتافت دل بدانست آنچہ عرش اندر نیافت
بلبل جان را بباغ او نشست شاہ باز معرفت او را بدست
وصف شیطانی و رحمانی در او ملک روحانی و جسمانی در او
گاہ انس و گاہ قرب و گاہ عین چونکہ شد گردندہ بین الاصبعین
درمیان نفس و جانش مستقر آن یکے چون مادر و دیگر پدر
روح تو آبست و نفست ہمچو خاک زیں دو ہرچہ زاید آں فرزند پاک
سوئے ہر دو روز و شب گرداں بود نام او قلب از برائے آن بود
روئے دل چوں صیقلے شد بے گماں عکس انوارش بدل بینی عیاں

۲ - دوشیزہ یا کنیز روشنائی۔ اوستا میں اوشہ (Ushah) یا بامیہ (Bamya) ہے اور رگ وید میں اشس (Ushas) ہے۔ عرفا کی اصطلاح میں تجلیات و الہام الہی ہے۔ مولانا کہتے ہیں :

آں خیالاتے کہ دام اولیا است عکس مہرویان بستان خداست
نور حق ظاہر بود اندر ولی نیک بیں باشی اگر اہل دلی

مانیوں کی تحریرات کے مطابق دوشیزہ روشنائی اور یغ مسہ یا مسیح اور وموھن یا بہمن ایک تثلیث کی تشکیل کرتے ہیں اور مجموعاً جیسا کہ بیان ہؤا ہے باطن و ظاہر عالم کبیر و عالم صغیر کو اتمام تک پہنچایا ہے جس سے نور کی رہائی کے اسباب مکمل ہو گئے ہیں۔

انسانی زندگی کا مقصد

مانی کے قول کے مطابق انسانی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ وہ اس نور کی نجات کے لئے کوشش کرے جو اس میں قید ہے اور شیطانی تاریکی سے جسے مادہ کہتے ہیں اسے آزاد کرے اور شیطان کی ظاہری نمائش اور فریب سے جن دور از حقیقت لذائذ کو حقیقی سمجھتا ہے انھیں ترک کرے یا یوں سمجھئے کہ حقیقت انسان جو پدر زندگی کے نور کا ایک ذرہ ہے پدر زندگی سے ہم آہنگ ہو جائے اور شیطان کی قید سے آزادی حاصل کر کے پدر زندگی میں مدغم ہو جائے۔

اسی فکر کی بنا پر مانی تہذیب الاخلاق کی شرح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہمارے حیوانی نفس کے لئے عزیز و لذیذ ہے درحقیقت ناچیز و مکروہ ہے۔ ازاں جملہ شادی یا شہوت رانی، تولید و تناسل، ریاست، شہرت، ثروت وغیرہ وغیرہ ہے۔ خواہش نفسانی یا شیطانی نفس، انھیں ہماری نگاہ میں محبوب ظاہر کرتا ہے اور یہ بے حقیقت جذبات ہمیں خوش نما اور حقیقت نما نظر آتے ہیں۔ دراصل یہ ایک جال ہے جس سے نور کو مقید کیا جا سکتا ہے لہذا مادی لذائذ سے بچنا لازمی ہے۔ اسی لئے وہ ریاضت، نفس کشی، تجرد، بے آزاری کو منتخب اور روحانی اشخاص کے لئے لازم جانتا تھا جو مجردانہ زندگی گذارتے تھے اور شہوانی خواہشات سے سخت پرہیز کرتے تھے اور ہر سال میں تین مہینے یا ہر مہینے میں سات روزے رکھتے تھے، کم کھاتے اور کم ہنستے تھے۔ جانداروں کو آزار نہیں دیتے تھے بلکہ نباتات کو پامال کرنے سے بھی پرہیز کرتے تھے۔ گوشت نہیں کھاتے تھے۔ جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ بخل سے بچتے تھے۔ بت پرستی، جادوگری اور ربا سے انھیں سخت پرہیز تھا۔ ہر وقت سکون، خوشی اور توکل سے زندگی بسر کرتے تھے۔

چونکہ ہر آدمی ان قیود کو برداشت نہیں کر سکتا تھا اس لئے مانی نے معاشرہ کو دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ وہ گروہ جو حقیقت کا متلاشی اور طالب نجات ہے۔

۲۔ وہ گروہ جو ابھی ایسی استعداد، ارادہ و عمل سے عاری ہے

اس گروہ کے اشخاص کو ایک عورت سے نکاح کی اجازت تھی۔ انھیں گوشت کھانے اور دنیوی امور میں شاغل رہنے کی چھٹی تھی۔ مانی نے ان کے لئے یہ کفارہ تجویز کیا تھا کہ وہ ریاضین کی مدد کریں۔ مانی کی یہ تقسیم بدھ کی طبقہ بندی سے مشابہ ہے۔

عبادت

مانوی اپنی عبادت میں گاتے تھے۔ اپنے گناہوں کا اعتراف کر کے معافی یا بخشش مانگتے تھے۔ زکوۃ دیتے تھے اور مرتاضین کی خدمت کرتے تھے۔

جب مانی مر گیا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ مصلوب ہؤا تو مانیوں نے اسے شہید کا درجہ دیا۔ اس کے پیرو اس کا یوم شہادت مناتے تھے، مجلسیں منعقد کرتے تھے جنھیں وہ بیمہ (Bema) کہتے تھے۔ اس روز کی بڑی اہمیت تھی۔ کئی رسمیں بجا لاتے تھے جن کی تفصیل اب تک معلوم نہیں ہو سکی۔

مانویوں میں پانچ، سات اور بارہ کی بڑی اہمیت تھی۔ مانی کے پیرو طبقات ذیل میں منقسم ہوتے ہیں:

۱۔ استاداں یا فرستگاں۔
۲۔ موبداں یا اسپیسگاں۔
۳۔ پیراں یا مہستاں۔
۴۔ برگزیدگاں۔
۵۔ شنوندگاں۔

یہ پانچوں گروہ ایک دوسری ترتیب سے تین گروہوں میں تقسیم تھے:

۱۔ گروہ برگزیدگاں۔ جو دنیا کی آلودگیوں سے پاک ہوتے تھے یا مانی کے قول کے مطابق جنھوں نے اپنے محبوس نور کو آزاد کرا لیا تھا اور عالم نور یا بحر وجود میں جذب ہو گئے تھے۔

۲۔ شنوندگان۔ اگر اپنے وظایف کو درست طور پر بجا لائیں تو امید ہے کہ آیندہ برگزیدگاں کی شکل و اخلاق لے کر دنیا میں واپس آئیں اور نواقص کو دور کریں۔ تدریجاً نور محبوس کو آزاد کریں۔ اس بنا پر مانی بھی تناسخ یا اواگون کا معتقد تھا۔

۳- وہ گروہ یا اشخاص جو بالکل مادی اور جہالت کی تاریکی میں ہیں ۔ انہیں تاریکی میں پیوست ہونا چاہئے کیونکہ ان کے وجود میں نور نہیں ہے اور وہ صرف شیطان کی پیداوار ہیں ۔ بقول مولوی معنوی :

تلخ با تلخاں یقیں ملحق شود کے دم باطل قرین حق شود

قرآن نے بھی سورۂ واقعہ میں ان تینوں گروہوں کی مثال دی ہے :

۱- السابقون ۔
۲- اصحاب یمین ۔
۳- اصحاب شمال ۔

فلاسفۂ ہند نے بھی مدارج اخلاق ، تہذیب انسان بلکہ تمام اشیا کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے :

۱- ست (Sat) نیکی محض
۲- رجس (Rajas) امتزاج نیکی و بدی
۳- تمس (Tamas) تاریکی محض

عرفائے اسلام نے بھی ایسی ہی تقسیم کی ، ہے بقول مولانا روم :

در حدیث آمد کہ یزدان مجید خلق عالم را سہ گونہ آفرید
یک گروہ را جملہ علم و عقل و جود او فرشتہ است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و ھوا نور مطلق زندہ از عشق خدا
یک گروہ دیگر از دانش تہی ہم چو حیواں از علف در فر بہی
آں سوم است آدمی زادہ بشر از فرشتہ نیمے و نیمیش بخر
نیم خر خود مایل سفلی بود نیم دیگر مایل علوی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد زیں دوگانہ تا کدامین برد زد

فرقہ مادی و پست جس طرح صورت انسانی میں پیدا ہؤا اسی طرح حیوانی سیرت میں دنیا سے چلا جاتا ہے ۔

مانی کے مذھب میں تکمیل اخلاق و روحانیت میں عورت ، مرد کے برابر تھی ۔ دونوں مذھبی عبادت و رسوم میں شامل ہوتے تھے اور دونوں طبقہ برگزیدگان کے روحانی مدارج طے کر سکتے تھے ۔

بدھ کے آٹھ طریقوں کے مقابلہ میں مانی نے سات "مہریں" دینی و اخلاقی مقرر کیں جن میں سے چار عقیدہ سے مخصوص تھیں

اور تین دستور زندگی ، معیشت اور اصول اخلاق سے متعلق تھیں ۔

پہلی چار مہریں یہ تھیں :

۱ - مہر عشق و صمیمیت بہ پدر زندگی ۔

۲ - ایمان اس پر کہ ماہ و آفتاب جسم نورانی میں ہوتے ہیں ۔

۳ - احترام عناصر نورانی ۔

۴ - اعتراف و تصدیق نبوت پیغمبران جو مانی سے قبل آئے ۔

تین مہریں یہ تھیں :

۱ - مہر لب - یعنی بری باتوں سے پرہیز ۔

۲ - مہر دست - برے پیشوں سے پرہیز ۔

۳ - مہر دل - برے خیالات سے پرہیز ۔

آخری تینوں مہریں تین زرتشتی اصلوں سے مشابہ ہیں یعنی اندیشۂ نیک ، گفتار نیک ، رفتار نیک ۔

مانویوں کے عبادت خانے سادہ بنے ہوئے ہوتے تھے ۔ نماز سے پہلے وضو کرتے تھے ۔ دن رات میں چار مرتبہ نماز پڑھتے تھے اور ہر نماز میں بارہ دفعہ سجدہ کرتے تھے ۔ اتوار ، شنوندگان کے لئے ۔ پیر ، برگزیدگان کے لئے مقدس دن شمار ہوتے تھے ۔

مانوی عقیدہ میں انسان نفس قدسی (نور محبوس) اور نفس حیوانی (تاریکی) سے مرکب ہے ۔

مانی کا انجام

مانی کے یہ عقاید اور زرتشتی مذہب سے بغاوت آخر رنگ لائی ۔ چونکہ موبد اس کے دلائل کے جواب سے عاجز تھے اس لئے انھوں نے مشورہ کر کے مانی کو مرتد قرار دیا اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے سولی پر لٹکا ئے ۔

ایران میں زرتشتی مذہب کا طوطی بول رہا تھا ۔ حکومت اور اس کے عاید مانی کے خلاف تھے ۔ انھوں نے موبدوں کے فتوی کو غنیمت جانا اور مانی کو صلیب پر لٹکا دیا ۔ اسی پر اس نہیں کی

بلکہ اس کی کھال اتروا کر اس میں بھس بھری تا کہ اسے ماننے والوں کے لئے عبرت ہو ۔ فردوسی کہتا ہے :

چنیں گفت کاے مرد صورت پرست نگنجد ہمے در سرائے نشست
چو آشوب گیتی سراسر بدوست بباید کشیدن سرا پاش پوست
ہماں چرمش آگندہ باید بکاہ بداں تا نجوید کس ایں پایگاہ

یہ حادثہ ساسانی حکومت کے عہد میں وقوع پذیر ہؤا ۔ مانی نہ رہا مگر مانویت افکار فلاسفہ کو متاثر کرتی رہے گی ۔

شفیقی عہدی پوری

اقدار مطلق

تنقید کے دور جدید میں ''قدر'' اور ''اقدار'' کے الفاظ بہت عام استعمال ہونے لگے ہیں۔ ہر ایک علمی شعبے کا نقاد اپنے میدان کے کارناموں کو قدروں کے حوالے سے جانچتا پرکھتا اور ان پر حکم لگاتا ہے۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ نہ صرف ہر مختلف علمی شعبے کا نقاد اپنے شعبے کے لئے قدر کے معنے دوسرے شعبوں سے مختلف مراد لیتا ہے بلکہ بعض علمی شعبوں میں خود ان شعبوں کے اندر قدر و اقدار کے مفہوم کی خانہ جنگی تنقید کی مستقل افرا تفری کا باعث بنی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر ادبی نقادوں کے درمیان چھڑی ہوئی اعصابی جنگ کی طرف بہ آسانی اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ جس میں ''ترقی پسند'' اور ''رجعت پسند'' قسم کی اصطلاحیں بطور آلات حرب کے بھی ایجاد ہو گئی ہیں۔ چنانچہ اس صورت حال میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حوالے کی اس اصطلاح — قدر، اقدار — پر تفصیلی بحث کر کے اس کے معنے متعین کئے جائیں اور اس طرح بنائے مناقشہ ڈھا کر تنقید کے تعمیری امکانات کے لئے زمیں ہموار کرنے کی کوشش کی جائے۔

'قدر' سے پہلے ہماری تنقید کے میدان میں 'غایت' کا لفظ بہت استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ لفظ انگریزی زبان کی اصطلاح end کا ہم معنے ہے جو اب تک انگریزی تنقید میں برابر استعمال ہوتی ہے۔ غایت یا end عام فہم زبان میں ''مقصود'' کے مترادف ہے۔ اب مقصود اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح پر ہے۔ وہ جسے انسان اس مقصود کی اپنی ذات کے لئے چاہتا ہے۔ یہ 'مقصود بالذات' یا 'مقصود مطلق' ہے اور ایک وہ جسے انسان کسی مقصود بالذات کے لئے چاہتا ہے یہ 'مقصود بالشرط' یا مقصود اضافی ہے۔ جیسے تصویر کہ اس کی خواہش حسن کے لئے ہوتی ہے حالانکہ حسن خود حسن ہی کے لئے چاہا جاتا ہے۔ لہذا تصویر 'مقصود بالشرط' اور حسن مقصود بالذات ہے۔ اسی مقصود بالذات کا دوسرا نام قدر ہے۔ مجردغایت میں

اور قدر میں فرق یہ ہے کہ غایت چونکہ ہر مقصود پر حاوی ہے اس لئے ہر قدر غایت ہے لیکن ہر غایت چونکہ مقصود بالذات نہیں ہوتی اس لئے ہر غایت قدر نہیں ہو سکتی۔

قدر (value) کی اصطلاح فی الاصل اخلاقیات (Ethics) کی دین ہے جو اقتصادیات سے ہوتی ہوئی ادب اور دوسرے علمی شعبوں میں پہنچی ہے۔ افلاطون کا 'تصور خیر' (The Good) فلسفے کی دنیا میں پہلا قدری تصور ہے[1]۔ لیکن ارسطو وہ پہلا شخص ہے جس نے قدر کی اصطلاح کے واضح اور عالمگیر اخلاقیاتی معنے متعین کئے۔ قدر اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے وہ غایت ہے جس پر بغیر کسی خارجی حوالے کے خیر یا شر کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالے میں قدر کا لفظ انھی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی انسان کے لئے خیر اور شر کا تصور من جانب اللہ متعین ہے۔ چنانچہ اسی وھبی تمیز کی بدولت انسان اپنے تمام اعمال کا ذمہ دار اور جواب دہ ہے اور اپنی نیکی یا بدی کے بدلے جزا یا سزا کا مستوجب قرار پاتا ہے۔ ارسطو نے اقتصادیات میں بھی قدر کی اصطلاح انھی اخلاقیاتی معنوں میں استعمال کی تھی لیکن موجودہ دور میں آ کر قدر کے اقتصادیاتی مفہوم میں اخلاقیاتی معنوں کی وسعت قائم نہیں رھی۔ ایڈم سمتھ اور جان سٹوارٹ مل سے لے کر مارشل تک پہنچتے پہنچتے اقتصادیات کے میدان میں قدر کی اصطلاح 'افادہ' کے مترادف ہو کر رہ گئی ہے اور انھی اقتصادیاتی معنوں کے زیر اثر ادب و تنقید میں بھی قدر پر افادیت کی چھاپ لگ گئی ہے۔ قدر کے یہ 'غایۂ مقیدہ' والے اقتصادیاتی معنے اب اس قدر عام ہو گئے ہیں کہ ہر علمی شعبے نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی قدری مسجد الگ بنا لی ہے۔ چنانچہ حال یہ ہے کہ معاشرتی قدروں، معاشی قدروں، سیاسی قدروں، ادبی قدروں، جمالیاتی قدروں وغیرہ کے طومار کے نیچے قدر کے حقیقی معنوں کی وسعت دب کر رہ گئی ہے۔

قدر کا صحیح مفہوم متعین کرنے کے لئے لغت کے بکھیڑوں میں الجھنا بیکار ہے کیونکہ لغت معنے متعین نہیں کرتی بلکہ صرف متعینہ معنے بتاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لغت میں قدر کے تمام مختلف معنوں کی وضاحت تو مل سکتی ہے لیکن اس امر کے متعلق کوئی اشارہ نہیں ملتا

Encyclopedia of Ethics and Religion—ref. "Value" [1]

کہ اتنے بہت سارے معنے کیوں اور کیسے متعین ہوئے یا ان میں سے کن معنوں کو دوسروں پر ترجیح دی جائے اور صحیح تر سمجھا جائے۔ پیش نظر مقصد کے لئے لازم ہے کہ انسانی ذہن اور اس کی صلاحیتوں کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے کیونکہ مثبت غایات انہی صلاحیتوں کی غایات ہو سکتی ہیں اور یہی 'نہایات مقصودہ' قدر کا صحیح مفہوم ہیں جو علمی طور پر ہست اور عملی طور پر بائست کا حکم رکھتی ہیں۔

ماہرین نفسیات کی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ ذہن اپنے واردات کے اعتبار سے تین پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ یہ تینوں پہلو ذہن یا نفس (mind) کی تین بنیادی استعدادوں کے آئینہ دار ہیں جو بالترتیب قوت ادراک (cognition) قوت احساس (affection) اور قوت ارادی (will) کے ناموں سے معلوم ہیں۔ یہ تین خصوصیات ہر ارتقائی درجے میں ذہن کے اندر موجود ہوتی ہیں یہاں تک کہ ادنے مدارج میں بھی جہاں ان کا باہمی امتیاز واضح نہیں ہے مقصدی اعمال (purposive activity) کا پایا جانا ان کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ نوعی ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ امتیاز بھی واضح تر ہوتا چلا جاتا ہے اور جب ذہن انسانی درجے میں داخل ہوتا ہے تو یہ امتیاز بالکل بین ہو جاتا ہے۔ ادنے انواع میں ذہنی مشاہدات اور احساسات بھی تمامتر ادنے نوعیت کے ہوتے ہیں۔ حیوانات کے دائرے میں ایک خاص جانور ایک خاص محدود ماحول کے اندر اپنے سے مختلف اجسام کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ان اجسام میں سے بعض جو اس کی جہدللبقا میں ممد ہوتے ہیں یا اس کی جسمانی ضروریات کو پورا کرتے ہیں انہیں وہ جانور پسند کرتا ہے اور ان کے حصول و استعمال کے لئے ان کی طرف رجوع ہوتا ہے اور ایسے اجسام جو اس کی جسمانی ضروریات کے راستے میں رکاوٹ بنتے ہیں انہیں نا پسند کرتا اور ان سے پرہیز و اجتناب کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ لیکن انسانی نوع میں آ کر ذہن کے واردات ادنے انواع کے مقابلے میں وسیع تر اور رفیع تر ہو جاتے ہیں، ان میں گیرائی اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے اور نتیجتاً ادراکی، احساسی اور ارادی قوتوں میں واضح امتیاز نظر آنے لگتا ہے۔ اس مقام پر واضح رہنا چاہئے کہ یہ امتیاز تفریق نہیں ہے کہ ذہن کی مختلف استعدادیں الگ الگ خانوں میں بٹ جائیں بلکہ اس کے برعکس

یہ استعدادیں طفلانہ غیر شعوری حالت سے نکل کر جوان شعوری حالت میں ایک دوسرے کے اور بھی قریب آ جاتی ہیں۔ ذہن بجائے خود ایک ایسی وحدت ہے جس کو کوئی سے بھی سالم حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ذہن کا ہر رد عمل پورے ذہن کا رد عمل ہوتا ہے۔ ہاں البتہ انسانی ذہن کے رد عمل پر کسی ایک ذہنی استعداد کی اتنی گہری چھاپ لگ جاتی ہے کہ ہم آسانی سے اس کو اس استعداد سے بطور خاص منسوب کر سکتے ہیں۔ ذہن کا یہی خاص میلان ہے جو ایک انسان کا مخصوص کردار متعین کرتا ہے۔ چنانچہ ادراکی میلان غالب سے مشاہداتی، احساساتی میلان سے جذباتی اور عملی میلان غالب سے متحرک شخصیت وجود میں آتی ہے۔

ادنے انواع حیوان کے ذہنی رد عمل کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تمام اذہان محض افادہ پسندی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ایسے اذہان جن کی مختلف ذہنی صلاحیتوں کے درمیان خط فاصل کھینچنا محال ہے اکثر غیر شعوری طور پر ممد حیات عناصر کی طرف راغب ہوتے ہیں اور ایسے عناصر سے جو بلاواسطہ مضر حیات ہوں پرہیزوگریز کرتے ہیں۔ جانوروں کی یہ مقصدیت اکثر و بیشتر ارادی نہیں ہوتی۔ ارادے کا تعلق شعور سے ہے اور علمائے حیاتیات کی تحقیقات بہت زحمت طلب موشگافیوں کے بعد صرف معدودے چند جانوروں میں اس کے ظہور کی مشکوک سی تائید کر پائی ہیں۔ چنانچہ بالفعل شعور کو انسانی ذہن سے مختص قرار دینا کوئی تناقض علمی نہیں ہے۔ اور یہ صرف شعور کا کرشمہ ہے کہ ذہن اپنی مختلف استعدادوں کو ان کی مختلف حیثیات میں پہنچانتا اور سمجھ سکتا ہے۔ شعور نام ہے ذہن کی خود آگاہی کا یعنی ذہن کو خارجی کائنات کے علم کے علاوہ اپنے اس علم کا بھی علم ہوتا ہے اور یہ بات ادنے انواع میں پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکی۔ جانوروں میں زیادہ سے زیادہ مماثل موقعوں پر مماثل رد عمل کی مثالیں ملتی ہیں جیسی کہ روسی سائنسدان پاو لوف—Pav Lov—اور چینی سائنسدان کو۔او—Ku-O—کے تجربات نے مہیا کی ہیں لیکن ان میں یہ قطعی غیر شعوری طور پر ہوتا ہے۔ انسان سے نیچے کے جانداروں میں ذہن اپنے آپ سے قطعی کوئی واقفیت نہیں رکھتا اور ذہن کا اپنے عالم ہونے کا علم شعور کے لئے شرط ہے۔ چنانچہ یہی شعور ہے جو عام حیوانات اور انسان کے درمیان ما بہ الامتیاز ہے۔

شعور کی صفات میں سب سے اہم اس کی فعالیت ہے۔ ذہن جملہ منازل ارتقا طے کرنے کے بعد انسان میں آ کر پہلی مرتبہ انفعالیت سے نکل کر فعال ہو جاتا ہے اور اس میں صرف رد عمل اور اثر پذیری کی صلاحیت ہی معقول اور پختہ تر نہیں ہو جاتی بلکہ اب اس کی قوت ارادی بیدار ہوکر مثبت عمل اور اثر اندازی کے جوہر کا اظہار کرتی ہے۔ چنانچہ ذہن جب اس طرح فعال ہو جاتا ہے تو نوع انسانی کے اندر ہی رہ کر مزید ارتقا کے لئے آزاد ہو جاتا ہے اور یہاں تک بلند ہو جاتا ہے کہ بجائے کائنات کے ساتھ خود توافق پیدا کرنے پر مجبور ہونے کے کائنات کو اپنے ساتھ موافقت پر مجبور کر دیتا ہے۔ اور ایک مقام وہ بھی آتا ہے جب کہ خدا بھی بندے سے اس کی رضا پوچھ کر تقدیر مرتب کرتا ہے اور انسان یہ کہنے میں حق بجانب ہوتا ہے:

این جہان چیست صنم خانۂ پندار من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من
چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است (اقبال)

شعور کی یہ فعالیت دو پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس سے صداقتوں اور حقائق کی یافت ہوتی ہے۔ یہ وجدان ہے اور دوسرا وہ جس سے اس یافت کی مشاہدے اور تجربے سے تائید و تصدیق ہوتی ہے۔ اس کا نام عقل ہے۔ وجدان شعور کی حقیقتوں اور صداقتوں کا بلاواسطہ مشاہدہ کرنے کا نام ہے، جس سے ذہن کو یقین کی آسودگی حاصل ہوتی ہے۔ عقل اس کے بر عکس حواس ظاہری کے واسطے سے کائنات کا تعقل کرتی ہے جو عقل کی صلاحیت کے موافق بالاجزا ہوتا ہے۔ اس جزوی مشاہدے میں چونکہ وجدانی صداقتوں کی سی پائداری نہیں ہو سکتی لہذا ایقان و آسودگی کے مقابلے میں تشکیک عقل کی خصوصیت خاصہ بن جاتی ہے جو ذہن کی نا آسودگی کا باعث بنتی ہے۔ یہ نا آسودگی ذہن کو بےقرار کر دیتی ہے جس سے ذہن اپنے مشاہدے کو وسعت دینے اور اس کی گہرائیوں میں اترنے پر مجبور ہو جاتا ہے

اور نتیجتاً وجدانی حقائق متحقق ہونے لگتے ہیں۔ وجدان و عقل کا یہ سیاق و سباق قطعی نہیں ہے بلکہ کبھی اگر وجدان کی یافت عقل کو متحقق حقائق کے لئے تازیانے کا کام دیتی ہے تو کبھی عقل کی پر خلوص تلاش نئے حقائق کے وجدان کے لئے زمین ہموار کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ اس لئے اولیت چاہے کسی کو بھی ہو شعور کی صحت کے لئے وجدان اور عقل کا توازن از بس ضروری ہے کیونکہ اگر وجدان عقل سے مبرا ہوگا تو شعور کی حالت اس راہرو کی سی ہوگی جسے منزل معلوم ہو لیکن راستہ نہ جانتا ہو اور اگر عقل وجدان سے عاری ہوگی تو شعور کی کیفیت اس راہ داں کی سی ہوگی جس کی منزل کوئی نہ ہو۔ پہلی صورت حال کا لازمی نتیجہ دیوانگی اور دوسری کا لابدی انجام گمراہی ہے:

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم (اقبال)

عقل و وجدان کے اس تعامل کا دوسرا نام حیات انسانی ہے۔ اس نوع کی حیات میں ذہن سادہ حقائق کے تحقق سے پیچیدہ اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر حقائق کے تحقق کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ حیات کی یہ روعرف عام میں انسانی ارتقا کہلاتی ہے۔ اس انسانی ارتقا میں وجدان کی پہلی مطلق یافت ''حقیقت'' ہے چنانچہ انسان کی فکری تاریخ میں عقل کے سامنے یہی مسئلہ ہے جو سب سے پہلے آیا ہے اور تھیلیز (Thales) سے لے کر اب تک عقل اس کے تحقق میں مصروف ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح یوں ہے کہ اس سے بہت پہلے ہندو اور یونانی صنمیات بھی حقیقت ہی کے تحقق کی کوششیں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صنمیات کے مصنفین کائنات کو زمینی اور آسمانی (شاید مادی اور غیر مادی) میں تقسیم کرتے تھے اور زمینی واقعات کو متناقض بالذات معلوم کر کے، حقیقت کو آسمانی (غالباً غیر مادی) سمجھتے تھے۔ لیکن مفکرین کے اس ابوالآباء (تھیلیز) نے پہلی مرتبہ حقیقت کو عقل کے کوائف معلومہ (مادہ) سے سمجھنے اور تشریح کرنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح معلوم سے نا معلوم کا علم حاصل کرنے کے سائنٹفک نقطۂ نظر کی بنیاد رکھی ہے۔

عقل کا رخ مادے کی طرف مڑنے کی دیر تھی کہ نئے نئے علوم عالم وجود میں آنے لگے۔ عقل نے اپنے اردگرد پھیلی ہوئی مادی اشیاء کو تشبیہ و تفریق کی مدد سے کئی ایک مختلف گروہوں میں تقسیم

کر دیا۔ جمادات ، نباتات اور حیوانات کی گروہ بندی اسی کوشش کی ایک مثال ہے۔ لیکن اس ''کار زمیں رانکوساختن'' کے ساتھ ساتھ ''با آسماں نیز پرداختن'' بھی جاری رہا اور پرمے منائڈیز (Parmanides) نے وجود محض۔(Is-ness)۔ اور فیثا غورث (Pythagoras) نے مجرد ھند سے (Number) کے تصورات فکری دنیا کو عطا کئے۔ عقل کا خاصۂ تجزیہ کائنات کی نت نئی گروہ بندی در گروہ بندی کرتا رہا اور درخت علم سے پیہم شاخیں پھوٹتی رہیں اور انسان کا ذہن فعال ان مختلف شاخہائے علم میں مختلف مادی اور فکری ایجادات سے اثبات حقیقت کرتا رہا۔۔سائنس کی جملہ ایجادات عقل کے اس تحقق حقیقت ھی کی یادگاریں ھیں۔۔اور اس طرح حقیقت کے مختلف اجزا کا الگ الگ تحقق ھوتا رہا۔

یہ جزوی تحقق حقیقت چونکہ اپنے جزوی ھونے کے باعث عقل کے لئے مزید نا آسودگی کا باعث ھوتا ہے لہذا عقل طبیعات سے گزر کر ما بعد الطبیعات میں تمام جزوی علوم کے اصول و حصول (roots and fruits) کو جمع کر کے ایک مرکز پر لانے کی فکر کرتی ہے تاکہ ان جزوی طور پر متحقق حقائق کو ایک حقیقت کل کی حیثیت سے متحقق کر سکے۔ چنانچہ حقیقت کا تحقق شعور انسانی کے لئے اولین اور بنیادی قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔

حقیقت کے تحقق میں ذھن کا صرف ادراکی پہلو بر سرکار رھتا ہے بلکہ زیادہ صحیح یوں ہے کہ تحقق حقیقت میں خالص ادراک کے استعمال کی پابندی ہے۔ علمائے علوم طبیعی کے نزدیک علوم طبیعی کی تحقیقات میں ادراک کے علاوہ ذھن کی دوسری صلاحیتوں کی دخل اندازی غلطی کے امکانات پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ 'سائنٹفک طریق کار' اور 'سائنٹفک نقطۂ نظر' کے معنے ذھن کی صلاحیتوں میں سے فقط ادراک سے کام لینے کے اور دوسری صلاحیتوں کو حتی‌الامکان بالکل معطل رکھنے کے ھیں لہذا تحقق حقیقت خالص ادراکی قدر ہے۔

بعض مفکرین کے نزدیک حقیقت کا اثبات یا تحقق عقل کے ذریعے سے ناممکن ہے۔ کانٹ (Kant) ایسا جلیل القدر مفکر بھی یہ سمجھتا ہے کہ انسانی ذھن کے مشاھدے کی پہنچ صرف مجاز (phenomena) تک ہے ، حقیقت (noumena) یا شے بالذات (Thing in Itself) کا مشاھدہ

نا ممکن ہے۔ ہمارے خیال میں یہ خیال مغالطہ آمیز ہے کیونکہ اگر یہ خیال (proposition) نا قابل تردید ہے تو خود حقیقت ہے اور ایسی حقیقت ہے جس کا مشاہدہ اُس کے قائل کو بالیقین ہوا ہے۔ چنانچہ یہ دعویٰ خود اپنی تردید اپنے اندر رکھتا ہے لہذا متناقض بالذات ہے۔ ایسا خیال نہ صرف غلط ہے بلکہ شکست خوردہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے اور اثبات حقیقت کے مقابلے میں 'ادعائے باطل' ہے۔ اور یہ حقیقت انسانی ذہن کی قدر اول کی نفی ہے اور ابطال حقیقت کے مترادف، بالکل اسی طرح جس طرح کہ ابطال باطل تحقق حقیقت کے مترادف اور اثبات قدر ہے۔

وجدان کی دوسری یافت 'حسن' ہے جس سے ذہن کو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ حسن اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک مرکب تصور ہے جس کے عناصر ترکیبی حقیقت اور مسرت ہیں یعنی حقیقت جب مسرت بخش ہوتی ہے تو حسن کہلاتی ہے۔ اس کے عناصر ترکیبی کو واقعی طور پر الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ حسن اس اعتبار سے حقیقت و مسرت کی نا میاتی وحدت (organic unity) ہے۔ عقل کو حقیقت کی طرح حسن کا مشاہدہ بھی بالاجزا ہوتا ہے اس لئے عقل کی تحسین حسن بھی لازماً جزوی نوعیت کی ہوتی ہے۔

عقل کے عوامل ذہن کی وہ پانچ قوتیں ہیں جو حواس خمسہ کے نام سے معروف ہیں۔ عقل ان میں سے ہر قوت کی رو سے مختلف صورتوں میں تحسین حسن کرتی ہے۔ لطافت لمس، عذوبت ذائقہ، تعطر مشام، نغمہ اور رقص سے بالترتیب لامسہ، ذائقہ، شامہ، سامعہ اور باصرہ کی قوتیں مسرت اندوز ہوتی ہیں۔ انسانی ذہن کی تاریخ میں تحقق حقیقت کی کوششوں کے جلد ہی بعد تحسین حسن کی خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ عہد عتیق کا انسان جب اپنے تصور حقیقت کے مطابق دیوی دیوتاؤں کا تعین کر چکا تو اُن کو خوش کرنے کے لئے جن چیزوں اور کیفیتوں سے خود مسرور ہوتا تھا وہی چیزیں اور اپنے ذہن فعال کی مدد سے وہی کیفیتیں اپنے معبودوں کی نذر کرتا تھا۔ اسی مسرور کن چیزوں کی نمائش اور مسرت آمیز کیفیتوں کے اظہار کا نام فن ہے۔ چنانچہ پھلوں اور گوشت کے چڑھاوے جو ترقی کرتے کرتے انسانی قربانیوں تک پہنچ گئے تحسین حسن ذائقہ کا اور عودو عنبر اور لوبان کے بخورات تحسین حسن شامہ کا اظہار ہیں۔ تحسین حسن لامسہ کے جذبے نے معبودوں

کے تصور کو مورتیوں کے روپ دئے اور اسی طرح قوت باصرہ کی تحسین حسن سے رقص اور سامعہ کے جذبۂ تحسین حسن سے نغمہ کی تخلیق ہوئی۔ اس عمل تخلیق میں جو جذبہ شخصیت پر حاوی اور کارفرما ہوتا ہے اس کا نام محبت ہے۔

ارتقائے ذہنی کے ساتھ ساتھ فن دو مختلف شاخوں میں بٹ جاتا ہے۔ ایک وہ شاخ جو انسان کی حیوانی ضرورتوں سے متعلق ہے اور دوسری وہ جو خالص انسانی ہے اور صرف شعور سے وابستہ ہے جو حیوان اور انسان میں ما بہ الامتیاز خصوصیت ہے۔ اول الذکر فنون مفیدہ کی اور مؤخرالذکر فنون لطیفہ کی شاخ ہے۔ ان خالص فنون کے علاوہ بعض مخلوط فنون بھی ہیں جو اگر ایک پہلو سے فنون لطیفہ میں شامل ہیں تو دوسری طرف سے فنون مفیدہ کی صف میں شمار ہوتے ہیں۔ فن تعمیر ایک ایسا ہی فن ہے۔ پناہ گاہ ہونے کے لحاظ سے یہ انسان کی ایک حیوانی ضرورت کو پورا کرتا ہے لیکن اس کی ہیئت کا تعلق خالص شعور سے ہے۔ اسی وجہ سے دونوں قسم کے اصحاب فن کے لئے مختلف اصطلاحی نام تجویز کئے گئے ہیں۔ چنانچہ مہندس کی ہدایات کے مطابق صرف اینٹ گارا جوڑنے والا آدمی فقط کاریگر کہلاتا ہے اور تاج محل کی ہیئت کا خالق فنکار کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ موجودہ فن تعمیر میں اکثر حسن کی شدید تشنگی کا باعث یہ ہے کہ موجودہ انجنیئر۔ مہندس۔ صرف سائنٹسٹ ہوتا ہے، فنکار نہیں ہوتا اور مصوری کی تربیت سے جو تعمیر کی کسی حسین ہیئت کا تصور دلا سکتی ہے عاری محض ہوتا ہے۔ اس میں الا ماشاء اللہ کی گنجائش البتہ ضرور ہے۔

فنون مفیدہ کی اصطلاح میں 'افادہ' کا تصور خالصۃ اقتصادیات سے مستعار ہے۔ اقتصادیات کے نقطۂ نظر سے 'افادہ' کی تعریف میں صرف وہ اشیا شامل ہیں جو انسان کی حیوانی حاجات کو پورا کرتی ہیں۔ لہذا فنون مفیدہ کی اصطلاح بہت جامع اور مانع ہے لیکن بعض ناقدین نے فنون لطیفہ کی تعریف میں بھی 'افادہ' کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے لفظ افادہ کے متعینہ معنوں میں تبدیلی کئے بغیر فنون مفیدہ اور فنون لطیفہ کا امتیاز ناممکن ہو جاتا ہے اور ابلاغ و تبلیغ کا وہ نازک فرق جو ذہن انسانی نے سینکڑوں صدیوں کی ریاضت سے دریافت کیا ہے محو ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اقدام جو ذہن کو سینکڑوں صدیاں

پیچھے لے جاتا ہو خالص رجعت پسندانہ اقدام ہے۔ لہذا اگر حیات انسانی میں رخنہ اندازی کرنا اور ارتقا کی زد میں روڑے اٹکانا مقصود نہ ہو تو 'افادہ' ایسی مشتبہ اصطلاحوں سے پرہیز لازم ہے۔

فن لطیف کی تخلیق بعینہ اس طرح ہوتی ہے جس طرح کہ تحقق حقیقت کے لئے مختلف ایجادات ظہور میں آتی ہیں۔ یعنی جس طرح ذہن ادراک حقیقت کے بعد کائنات حقیقت میں اپنے معلوم کردہ اصول کی مدد سے نئے حقائق کا اضافہ کرتا ہے اسی طرح احساس وجدان حسن کے بعد کائنات حسن میں اپنی طرف سے فن کا اضافہ کرتا ہے۔ ان دونوں میں فرق ان کی بنیادی صلاحیتوں کے مطابق سادہ اور پیچیدہ کا ہے۔ حقیقت کا مشاہدہ ذہن کی خالص سادہ صلاحیت ادراک کا مرہون منت ہے لہذا ذہن کا سادہ عمل ہے۔ لیکن حسن کے لئے ذہن کی پیچیدہ تر صلاحیت احساس کی ضرورت ہوتی ہے جو ایک پیچیدہ تر حقیقت اور ''مسرت آمیز حقیقت'' کا پیچیدہ تر مشاہدہ یعنی سرور آمیز مشاہدہ کرتی ہے۔ اسی سرور آمیز مشاہدے کا مسرت بخش اظہار فن لطیف ہے۔

اطالوی ماہر جمالیات کروچے (Croce) ذہن کے فقط سرور آمیز مشاہدۂ حسن ہی کو فن سمجھتا ہے اور اس کے کسی اظہار کا قائل نہیں ہے۔ اس کے نزدیک ذہن کا یہ سرور آمیز مشاہدہ ہی خود حقیقی تحسین حسن ہے۔ فن کے نام سے جس چیز کی تخلیق ہوتی ہے اس میں ذہن کا یہ سرور آمیز مشاہدہ تمام و کمال اور من و عن کبھی منتقل نہیں ہو سکتا۔ لہذا فن تحسین حسن کی صرف یادداشت ہے جو اصلی مشاہدے کے بعد بھی فنکار کو تحسین حسن کا گزشتہ تجربہ یاد دلا کر مسرور کر سکتی ہے۔ کروچے کا یہ خیال ہمارے نزدیک مغالطہ آمیز ہے۔ انسانی ذہن جیسا کہ ہمیں معلوم ہے اپنے شعور کی بدولت فعالیت سے متصف ہے۔ کروچے کی پیش کردہ تحسین حسن ذہن کی صرف انفعالی کیفیت تک محدود ہے حالانکہ فن ذہن کے صرف فعالی کارنامے ہی کا نام ہو سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ فنکار اپنے تجربے کی پیشکش میں اور اظہار میں صرف جزوی طور پر کامیاب ہوتا ہے سو یہ صحیح ہے اور اکثر خود فنکاروں کو بھی اس کا احساس ہوا ہے۔ جیسے اقبال نے کہا ہے:

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں

یا زیادہ واضح طور پر ایک اور مقام پر لکھا ہے :

جہان صوت و صدا میں سما نہیں سکتا
لطیفۂ ازلی ہے فغان چنگ و رباب

یا فیض کا مصرعہ :

اک کڑا درد کہ جو گیت میں ڈھلتا ہی نہیں

یا یہ اشعار ہیں :

بار ها ایسے بھی کچھ مجھ کو خیال آتے ہیں
جو کہ الفاظ کے سانچے میں نہیں ڈھل سکتے

شعلۂ نور کہ ہے روح منور جس سے
اور محفل کے چراغ اس سے نہیں جل سکتے (راقم)

لیکن اس کے باوجود کہ فنکار کی جزوی کامیابی کی بات قطعی صحیح ہے یہ بات فن کو مانع نہیں آ سکتی ۔ کیونکہ 'سرور آمیز مشاهدۂ حسن' وجدان حسن ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے جامع ہوتا ہے لیکن تعقل حسن جو فن کی صورت میں ہوتا ہے وہ ہمیشہ جزوی ہوتا ہے اور انسانی شعور کی صحت مند حیات کے لئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ وجدان و عقل کا توازن اور تعامل لازمی ہے ۔ لہذا حسن کا سرور آمیز مشاہدہ کرنے والا شخص اگر اس کا اظہار بصورت فن نہیں کرتا تو وہ خائن ہے اور کفران نعمت کا مرتکب ہے ۔ چنانچہ فن سے یا فن کے امکان سے انکار عقل سے انکار کے مترادف ہے اور وجدان اس انکار سے معطل محض اور بیکار ہو کر رہ جاتا ہے جس سے حیات انسانی کا ارتقا ایک لفظ بے معنی سے زیادہ نہیں رهتا ۔ عقل البتہ جس طرح حقیقت کے دائرے میں جزوی تعقل حقیقت سے طبیعی علوم حاصل کرنے کے بعد ما بعدالطبیعیات کے اهتمام سے 'حقیقت کل' کے عرفان کی کوشش کرتی ہے اسی طرح حسن کے دائرے میں بھی تحسین حسن سے پیدا شدہ فنون لطیفہ کے بعد ادبیات عظمیٰ میں 'حسن کامل' کی تحسین کی کوشش کرتی ہے ۔ چنانچہ طبیعیات کے مقابلے میں جو مرتبہ ما بعدالطبیعات کا ہے فنون لطیفہ کے مقابلے میں وهی رتبہ ادبیات عظمیٰ کا ہے ۔

فنون لطیفہ کی تاریخ سے ثابت ہے کہ ابتدائی فنون لطیفہ صرف رقص اور نغمہ ہیں ۔ ہمارے خیال میں یہ فنون ابتدائی ہونے کے ساتھ ساتھ باقی جملہ فنون لطیفہ کے لئے جو بعد میں پیدا ہونے بنیاد کا حکم بھی

رکھتے ہیں اور مصوری اور شاعری انھی فنون کی ارتقائی اور پیچیدہ تر صورتیں ہیں۔ صورت گری اور شاعری میں بمقابلہ رقص و نغمہ کے گہرائی اور گیرائی کی زیادتی ایک بداھت ہے جو کسی منطقی استدلال کی محتاج نہیں۔ ایک چینی مفکر نے رقص، نغمہ اور شعر میں نہایت خوبصورت علاقہ استوار کیا ہے جسے اقبال نے بھی نقل کیا ہے :

فاش یوں کرتا ہے اک چینی حکیم اسرار فن
شعر گویا روح موسیقی ہے رقص اس کا بدن

اس سے بھی ہمارے موقف کی مزید تائید ہوتی ہے کیونکہ روح بہر کیف ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

فنون لطیفہ کی تخلیق یا تحسین حسن میں ذہن کا جو پہلو نمایاں طور پر برسرکار رہتا ہے وہ احساس ہے۔ چنانچہ تحسین حسن تحقق حقیقت کے بعد دوسری قدر ہے اور ذہن کے پہلو نے احساس سے متعلق ہے۔ لیکن فنکار کے لئے احساس کے دائرے میں مقید رہنے کی ایسی پابندی نہیں ہے جیسی کہ ماہر طبیعیات کو ادراک کے حلقے میں محصور رہنے کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ احساس ادراک سے مبرا نہیں ہے بلکہ جس طرح حسن ادراکی حقیقت کے مقابلے میں پیچیدہ تر حقیقت ہے احساس بھی ادراک کے مقابلے میں پیچیدہ تر ادراک ہے۔ لہذا فنکار کے لئے مدرکات کی فراوانی فن کے لئےخام مواد کی فراوانی کے مترادف ہے اور اس سے فن کے اندر وسعت و رفعت کے امکانات مضاعف ہو جاتے ہیں۔

قدر 'حسن' کا منفی پہلو قبح ہے۔ چنانچہ تحسین قبح حد بد مذاقی ہے اور اسی طرح ہے جیسے کوئی تقبیح حسن کا مرتکب ہو۔ لیکن تقبیح قبح بعینہ تحسین حسن کی طرح ہے اور قدر کا اثبات ہے۔ المیہ — tragedy — جسے ارسطو نے بجا طور پر کمال فن قرار دیا ہے اس کی بنیاد اسی اصول پر ہے۔ المیہ میں مصنف کا کام دوہری ذمہ داری کا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ تمثیل کا شہکردار تماشائی کے لئے مرکز محبت ہو اور دوم اس پر قبیح حادثات کا ایراد اس انداز سے کیا جائے کہ واقعات کا فطری تسلسل قائم رہنے کے ساتھ ساتھ شہکردار کی مظلومیت اور فلہذا محبوبیت میں بھی اضافہ ہوتا رہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ المیہ کے اندر پیش کردہ قبیح حالت

معاشرہ کے خلاف تماشائی نہ صرف نفرت ھی محسوس کرتا ھے بلکہ اپنے ذھن میں اس کے برعکس ایک مثالی معاشرہ بھی مرتب کرتا رھتا ھے جس میں اس المیہ کے ایسے واقعات کا امکان نہ ھو ۔ ظاھر ھے مثالی دنیا میں کسی ذھن پر القا کرنے کا اس سے بہتر طریقہ اور کون ھو سکتا ھے اور مثالی دنیا اور مثالی ریاستوں کے تصورات کا انسانی معاشرے کے ارتقا میں جو حصہ ھے وہ کسی سے مخفی نہیں ھے ۔ اس لحاظ سے المیہ ادبیات عظمیٰ کی ایک شاخ ھے ۔ علاوہ ازیں المیہ میں قبح کے نظارے اور حسن کے تصور میں تجربے کی جامعیت بھی کسی منطق کی محتاج نہیں ھے اور صرف یہ امر بھی المیہ کو عام فنون سے بلند مرتبہ ثابت کرنے کے لئے کافی ھے ۔

انسانی ذھن کے وجدان کی تیسری اور آخری یافت 'کائنات کا آھنگ حسن' ھے اور چونکہ انسان خود عقل کے نزدیک بھی کائنات کا جزو اعلیٰ ھے اس لئے اس وجدان کے ساتھ ھی انسان کے اندر اپنی ذات میں ویسا ھی آھنگ پیدا کرنے کا جذبہ پیدا ھوتا ھے ۔ یہ 'کائنات کا آھنگ حسن' جو حسن آھنگ بھی ھے اصطلاح صوفیا میں 'اخلاق اللہ' ھے اور جب اس کا وجدان انسان کو ھوتا ھے تو انسان کے دل (شعور کی فعالیت) سے تخلقوا باخلاق اللہ کا نعرہ بلند ھوتا ھے جس کے جواب میں انسان نہ صرف خود اس عالمگیر آھنگ حسن سے ھم آھنگ ھو جاتا ھے بلکہ اپنے ذھن فعال کی بدولت اسے کائنات بھر پر واقعی علو اور تصرف بھی حاصل ھو جاتا ھے جس سے شخصیت کو آزادی محبت کی نعمت ارزانی ھوتی ھے جو ذمہ داری، مصروفیات اور انجام کار قلبی طمانیت کا باعث بنتی ھے ۔ یہ مقام قدر اخلاق کے وجدان کا ھے ۔ اخلاق کے اثبات میں حقیقت، حسن اور حرکت مل کر ایک نامیاتی وحدت بناتے ھیں ۔ یہ جمال متحرک ھے جس کا دوسرا نام جلال ھے ۔ یہی خیر ھے جس کی ضد شر ھے جو جمال متحرک کے مقابلے میں اشاعت قبح ھے ۔

تاریخ فکر میں اخلاق کا یہ تصور بہت دیر میں آکر نمایاں ھوتا ھے ۔ جمال سے جلال تک صدیوں کا فاصلہ ھے ۔ ابتداءً جب انسان نے مل جل کر رھنا شروع کیا تو ظاھر ھے کہ ھر شخص کو اپنے فطری جذبات کے ماتحت جو چاھے کرنے کی کھلی چھٹی نہ دی جا سکتی تھی ۔ چنانچہ بعض پابندیاں وضع کی گئیں ۔ یہ معاشرتی قوانین

کی ابتدا تھی ۔ بعد کو وقت کے نئے نئے تقاضوں سے ان پابندیوں میں اضافے اور ترمیمیں ہوتی رہیں ۔ آگے چل کر صنمیاتی معاشرے میں دیوی اور دیوتاؤں کو خوش کرنے کی رسمیں ان سیاسی قوانین میں مل گئیں ۔ قدیم معاشروں میں چونکہ مذہبی اور سیاسی بزرگی ایک ھی فرد کو حاصل ھوتی تھی اس لئے یہ محض سیاسی قوانین جن کی تخلیق عقل انسانی نے خالص وقتی ضرورتوں کے حوالے سے کی تھی صنمیاتی رسموں کے ساتھ مل کر مذہبی رنگ میں رنگ گئے ورنہ ان قوانین کو اخلاقی نقطۂ نظر سے کسی منطق کی رو سے بھی اخلاق سے منسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کی تخلیق میں اخلاقی وجدان کے حوالے کا سراغ نہیں ملتا ۔ انسانی تاریخ میں الہامی مذاہب کے بانیوں میں پہلی مرتبہ اخلاق کے واضح وجدان کا پتہ چلتا ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ دنیا کی جملہ اقوام میں مذہبی قوموں کے اندر حرکی عناصر کی ھمیشہ فراوانی رھی ھے ۔ حکما و مفکرین کے لئے حرکت کا تصور زمانوں تک ایک لا ینحل معما رھا ھے ۔ زینو (Zeno) کی پہیلیوں کے وقت یعنی ساڑھے تین سو سال قبل مسیح سے لے کر اب تک دو ھزار برس سے زیادہ ھوئے یہ مسئلہ حکما کے سر چکراتا رھا ھے اور شاید آئندہ بھی جانے کتنی مدت تک چکراتا رھے گا ۔ باعث اس کا یہ ھے کہ حکما کے نزدیک حقیقت کا تصور سکونی ھے اور حرکت اس میں خارج سے عاید کرنے کی کوشش کی جاتی ھے ۔ حالانکہ حرکت خود حقیقت کبریٰ کی ایک داخلی خصوصیت ھے ۔ کل یوم ھو فی شان میں یہی نکتہ مضمر ھے ، لیکن اس حقیقت کبریٰ کے تحقق کے لئے اخلاقی وجدان یا الہام کی سخت ضرورت ھے جو عام سکونی حکما کو نصیب نہیں ھے ۔ فلاسفۂ مغرب میں اب تک صرف ایک ھی نام ھمارے سامنے آتا ھے جس نے عام حکما کے طرز عمل کو عقل محض کا طرز عمل قرار دے کر یہ ثابت کیا ھے کہ سکونی فلسفے کی انتہا عدم محض ھے ۔ یہ دانائے راز جرمنی کا مشہور حکیم کانت (Kant) ھے ۔ کانت کے ذھن رسا نے پہلی مرتبہ 'عقل محض' Pure Reason یعنی فکر سکونی اور 'عقل عمل' Practical Reason یعنی 'فکر حرکی' میں امتیاز کیا اور واضح کیا کہ صرف حرکی فکر ھی حیات سے ھم آھنگ ھے ۔ سکونی فلسفے کے صحرائے اعظم میں یہی ایک نخلستان ھے اور بس ۔ کانت کے بعد ھیگل (Hegel) کا جدلی نظام Dialectics جس میں بظاھر حرکت کو حقیقت کے اندر ھی سے پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ھے فکری انحطاط

کا کرشمہ ہے اور بنیادی طور پر سکون ہی کے تصور پر اپنی اساس رکھتا ہے ۔ ہیگل کے بنیادی تصورات 'ہست' Being اور 'نیست' Nothing قطعی ساکن تصورات ہیں ۔ حرکت Becoming کا تصور جو ان ساکن تصورات سے پیدا ہو گیا ہے فریب محض ہے اور لفظی شعبدہ بازی سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا :

ہیگل د صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی
(اقبال)

اور مارکس کا نظام ہیگل کے اس کھوکھلے نظری نظام کا مادی مثنیٰ ہے لہذا گو اس میں حیات کے عملی پہلو سے گفتگو کی گئی ہے یہ نظام اخلاقی وجدان کے حوالے سے عاری ہے اور اسی لئے حیات کے تمام شعبوں کا اصل الاصول بننے سے قاصر ہے ۔

ہمارے اس موجودہ دور میں ایک اور ماہر اخلاقیات جارج ایڈورڈ مور (G. E. Moore) نے بھی آسٹرین قدری مدرسۂ فکر کی نمائندگی کرتے ہوئے اپنے طور پر اصول اخلاق Principia Ethica کی تدوین کی ہے ۔ مور کے نزدیک نہائی غایت یا اعدیال Ideal دو پہلوؤں پر مشتمل ہے ۔ اول 'تحسین حسن' Appreciation of Beauty جس کے عناصر ترکیبی بالترتیب (ا) علم صفات حسنہ ، (ب) احساس مناسب اور (ج) حقیقت حسن میں ایمان، ہیں ۔ اس پہلو کی مزید وضاحت کرتے ہوئے مور لکھتا ہے کہ تینوں عناصر صرف تحسین حسن فطرت میں بہم ملتے ہیں ۔ اس لئے تحسین فن کا مرتبہ تحسین حسن فطرت سے اصالتاً کم ہے ۔ مور کے اس خیال سے خود ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے ۔ ہمارے نزدیک تحسین حسن فطرت کا مقام فنکار کا مقام ہے اور یہ مقام ظاہر ہے کہ مداح فن کے مقام سے یقیناً بلند ہے ۔ مور کے اعدیال کا دوسرا پہلو ہے معاشرہ سے مسرت اندوزی Enjoyment of Social Affection ۔ یہ مقام بقول مور تحسین حسن فطرت کے مقابلے میں تحسین حسن ذہنی کا ہے ۔ اس کے عناعر ترکیبی بھی تحسین حسن فطرت کے پہلو کی طرح وہی تین ہیں یعنی (۱) علم صفات حسنہ ، (۲) احساس مناسب اور (۳) حقیقت حسن میں ایمان ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک پہلو میں یہ عناصر حسن فطرت پر اطلاق پذیر ہوتے ہیں اور دوسرے پہلو میں حسن ذہنی پر ۔ اس تشریح و توضیح کے بعد ان دونوں پہلوؤں پر مشتمل مور کا یہ اعدیال فقط تحسین حسن

ہو کر رہ جاتا ہے - ہمارے خیال میں اصطلاح 'حسن' کی 'حسن فطرت' اور 'حسن ذہنی' میں تقسیم ان دونوں میں کسی واضح امتیاز کے بغیر تکلف محض ہے- مور کی اعدیال کی مجمل تعریف میں لفظ معاشرہ کے استعمال سے یہ جو خوش فہمی پیدا ہوتی ہے کہ اس میں حرکت کا تصور شامل ہوگا اس کی اس توضیح اعدیال سے ختم ہو جاتی ہے اور یہ اعدیال بھی خالص سکونی تصور ہو کر رہ جاتا ہے -

ذہنی ارتقا میں ہمہ گیر حرکت کے وجدان سے پہلے تمام کائنات حقائق اور مناظر میں بٹ کر انسانی تجربے میں آتی ہے - لیکن اس نئے وجدان سے تمام کائنات ایک متحرک وحدت (Dynamic Unity) بن جاتی ہے - یعنی اخلاق ، قدر خیر و شر یا حقیقت کبریٰ کے مشاہدے سے پہلے ذہن کے تمام مشاہدات سنیما ریل کے ساکنات (stills) کے مشاہدات تھے جو سب اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہونے کے باوجود حیات کی تمثیل من و عن پیش نہ کر سکتے تھے - حیات کا یہ بھرپور تجربہ صرف اخلاق ہی کے وجدان سے ہو سکتا ہے -

اخلاق کے وجدان کی نسبت اخلاق کا تعقل کہیں زیادہ مشکل ہے- عقل اپنی نوعیت کے اعتبار سے جزوی تجربات پر مجبور ہے اور اخلاق ایک ہمہ گیر کل ہے - لہذا عقل جب تک وجدان سے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں ہو جاتی کسی قطعی نظام اخلاق کی تدوین نا ممکن ہے اور عقل جب یہ مقام حاصل کر لیتی ہے تو جزوی تجربات سے پیدا شدہ 'حیرت کی فراوانی' سے نکل کر دانش نورانی کی مالک ہو جاتی ہے اور 'دانش برہانی' یا نرا ادراک بہت دور پیچھے رہ جاتے ہیں :

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

(اقبال)

تاریخ انسانی کے غائر مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق کے صحیح تعقل پر صرف انبیاء علیہم السلام قادر ہوئے ہیں اور انبیاء علیہم السلام میں بھی یہ تعقل قرن ہا قرن تک درجہ بدرجہ اور جزوی رہا ہے - یہی وجہ ہے کہ اکثر انبیاء علیہم السلام کے پیغامات اپنی قوم یا اسی قسم کے کسی دوسرے محدود دائرے کے لئے مخصوص رہے ہیں اور یہ انبیاء علیہم السلام اپنی اسی بصیرت سے کہ ان کا

تعقل اخلاق ہمہ گیر نہیں ہے اس غایت کو پورا کرنے کے لئے دوسرے انبیاء علیہم السلام کے آنے کی بشارت دیتے رہے ہیں ۔ تعقل اخلاق کے یہی ارتقائی مدارج نسل آدم میں انبیاء و رسل علیہم السلام کے ایک طویل سلسلے کے ضامن ہیں ورنہ اخلاق کا وجدان تو سب کو برابر ہؤا ہے جس پر ''لا نفرق بین احد من رسلہ'' کی نص حجت ہے ۔ یعنی اخلاق کے وجدان یا الہام من جانب اللہ میں کسی نبی علیہ السلام کو کسی دوسرے نبی علیہ السلام پر مہتری یا کہتری کا دعویٰ نہیں ہو سکتا ۔ تعقل کا فرق البتہ تاریخ سے ثابت ہے اور ارتقائے حیات کی رو کے عین مطابق ہے ۔ اخلاق کا کامل تعقل یعنی اخلاق کے وجدان و تعقل میں کامل ہم آہنگی پہلی مرتبہ پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اقدس میں ہوئی ہے ۔ اخلاق کے وجدان و تعقل کی یہ کامل ہم آہنگی مقام مصطفیٰ ہے اور یہی مصطفائی معراج انسانیت ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کا تصور اخلاق جو جبروت و ربوبیت کی بنیادوں پر استوار ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کا تصور اخلاق جو محبت کے مرکزی نقطے کے گرد گھومتا ہے مصطفیٰ علیہ السلام کے تصور اخلاق کے مقابلے میں جو تمام ممکن صفات کو محیط تصور پر استوار ہے ، محض اضافی ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ چنانچہ یہ صرف مصطفیٰ ہی سے ممکن ہے کہ وہ اپنے ذہن کی اکملیت کے باعث ہمہ گیر اصول اخلاق کی نقاب کشائی کر کے رحمۃ اللعالمینی کرے ۔ لہذا مصطفیٰ کا دیا ہؤا اخلاقی نظام بجا طور پر آخری اخلاقی نظام کہلانے کا مستحق ہے کیونکہ اگر کسی دوسرے ذہن کو بھی یہی معراج حاصل ہو جائے تو بعینہ یہی نظام اخلاق منصۂ شہود پر آ سکتا ہے جو تحصیل حاصل ہے اور یوں بھی فطرت کو تکرار کی خو پسند نہیں ہے ۔

مصطفیٰ کی ذات اقدس کائنات میں مثالی توازن کا نمونہ ہے ۔ یہی توازن اسوۂ حسنہ ہے ۔ اسی کامل آہنگ صفات الہیہ یا مثالی توازن کا دوسرا نام 'عدل' ہے اور یہی 'عدل' ہے جو اسلام کا بنیادی اصول ہے ۔ ذہن کی تینوں صلاحیتوں ، ادراک ، احساس اور ارادہ و عمل میں 'عدل' ہی کے ذریعے سے توازن قائم کرنا ممکن ہے ۔ لہذا قدر اخلاق کے مقابلے میں باقی تمام قدریں باوجودیکہ یہ قدریں اپنے اپنے حلقے میں مطلق ہیں، اضافی ہو کر رہ جاتی ہیں اور حیات کے

جملہ شعبوں کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ قدر اخلاق کے حوالے سے اپنی ہستی کا جواز مہیا کریں ۔ ارسطو بہت عظیم شخصیت کا مالک تھا کہ اس نے تمام معاشری علوم (Social Sciences) کو اخلاقیات کے تابع سمجھا اور اسی حوالے سے انہیں تصنیف اور مرتب کیا ۔ ہمارے اس موجودہ دور میں اقتصادیات کا بہت دور دورہ ہے ۔ اینجل (Engel) ، مارکس (Marx) اور بعض دوسرے مفکرین نے تو اس کی اہمیت کو یہاں تک کھینچا ہے کہ اسے معاشرے کی واحد اساس قرار دے کر دم لیا ہے ۔ لیکن انھی ماہرین اقتصادیات میں سے الفریڈ مارشل (Alfred Marshall) نے مخلصانہ طور پر اس میں مبالغہ محسوس کر کے اس نظریئے کی تردید کی ہے اور اپنی کتاب اصول اقتصادیات (Principles of Economics) میں بہت واضح الفاظ میں تحریر کیا ہے کہ ''اقتصادیاتی قوانین استدلالات در اصل اس تمام مواد کا صرف ایک حصہ ہیں جس کا محاسبہ ضمیر یا عقل سلیم کو عملی مسائل حل کرنے اور ایسے قواعد و دساتیر مرتب کرنے کے لئے جو حیات کے رہنما ہو سکیں کرنا پڑتا ہے ۔ لیکن اخلاقیاتی عوامل ان عوامل میں سے ہیں جن کا جائزہ محقق اقتصادیات کو لینا از بس ضروری ہے ۔''[1] یعنی اقتصادیات معاشرے کے تمام پہلوؤں پر حاوی نہیں ہے لہذا معاشرتی نظام کو اخلاقیات کے حوالے کی شدید ضرورت ہے ۔ اقتصادیاتی نقطۂ نظر معاشرے کو محکم نظام عطا نہیں کر سکتا یہ صرف اخلاقیات ہی سے ممکن ہے ۔ قرآن حکیم میں بھی اقتصادیاتی یا افادی نقطۂ نظر کو حیات کی اساس قرار دینے کی مذمت کی گئی ہے ''والذین کفرو یتمتعون و یأکلون کما تأکل الانعام والنار مثوی لھم'' یعنی دین و اخلاق سے جان بوجھ کر انکار کرنے والوں کی پہچان یہ ہے کہ وہ لوگ ڈھور ڈنگروں کی طرح کھاتے پیتے اور محض افادے کے مقصد سے جیتے ہیں ، چنانچہ ان کا ٹھکانا جہنم ہوگا ۔

[1] "Economic laws and reasonings in fact are merely a part of the material which conscience and common sense have to turn to account in solving practical problems and in laying down rules which may be a guide in life. But ethical forces are among those of which the economist has to take account."

(Alfred Marshall—Principles of Economics Preface. Page V).

صالح معاشرہ صرف اخلاقیات ھی پر استوار ھو سکتا ھے۔ یہی ایک مطلق ادارہ ھے دوسرے تمام ادارے اس کے حوالے کے محتاج ھیں۔ چنانچہ صاحب اخلاق کو حق پہنچتا ھے کہ وہ علوم و فنون کی اشاعت اور اعمال کے صدور پر معاشرے میں توازن قائم رکھنے کی غرض سے محاسبہ کرے۔ نہیں بلکہ ایسا کرنا اس کا فرض منصبی ھے۔ یہ 'جہاد' ھے جس سے 'عدل' کا نفاذ ھوتا ھے اور حیات ارتقائی معارج پر صعود کرتی ھے۔

نظریۂ عدل کی تلاش افلاطون نے بھی اپنے فکری نظام میں کی ھے۔ افلاطون بنیادی طور پر شاعر و ادیب تھا۔ یہی وجہ ھے کہ اسے اپنے داخلی حرکی عناصر کے فیض سے عدل کی ضرورت کا احساس بھی ھؤا لیکن اس کے سامنے بد قسمتی سے صرف سکونی فلسفے کی راھیں کھلی تھیں جن پر چل کر وہ زیادہ سے زیادہ صرف ریاست کی سیاست تک پہنچ سکا کیونکہ اس سے پہلے ریاست اور سیاست دونوں تصورات عالم وجود میں آ چکے تھے، انھیں صرف منضبط کرنا اور آپس میں ان کا علاقہ استوار کرنا باقی تھا۔ یہ کام افلاطون کے ھاتھوں انجام پذیر ھؤا اور نتیجتاً معاشرے کے سیاسی اصول کی تدوین ھو گئی جس سے ھمیشہ کے لئے واضح ھو گیا کہ مختلف سیاسی نظام مختلف اور مخصوص حالات ریاست میں درست اور ٹھیک ھوتے ھیں اور ان مخصوص حالات کے بدلنے کے ساتھ نا درست ھو جاتے ھیں اور دوسرے حالات کے مطابق زیادہ صحیح نظام کے لئے جگہ خالی کر دیتے ھیں۔ یعنی بمجرد کوئی بھی سیاسی نظام مثالی اور قطعی نہیں ھے بلکہ معاشرے کے ھر آن بدلتے ھوئے تقاضے اصول اخلاق کے حوالے سے نت نئے اور صالح تر نظام ھائے سیاسی کی تخلیق کرتے ھیں۔ اسلام میں اسی وجہ سے کسی خاص سیاسی نظام کی تلقین نہیں ملتی کہ سیاسی نظام ھر زمان بدلتا ھؤا ایک تصور ھے۔ چنانچہ اس کے بجائے اسلام میں فقط قوانین ملتے ھیں جو کبھی تبدیل نہیں ھو سکتے اور اسلامیوں کے لئے کوئی سے بھی سیاسی حالات میں ان کا نفاذ اپنے معاشرے میں ناگزیر ھے۔ اسلام کے اندر محکم اصول اخلاق کے ساتھ سیاسی تصور کی یہی لچک اسے حیات کی پائداری اور ارتقا پذیری کے ساتھ ھم آھنگ کرتی ھے۔ افلاطون کی مثالی ریاست خانوں میں بٹی ھوئی ایک نوع کی جامد زندگی ھے، اس میں کوئی لچک نہیں۔ یہ سکونی

طرز فکر کا لازمی نتیجہ ہے۔ فکر کے اندر اسی جمود اور حرکی عناصر کے فقدان کی وجہ سے افلاطون شعر و ادب کے لئے، جس میں حیات کے براہ راست تجربے کے باعث حرکت در آتی ہے، باوجود اس کے اقرار احترام کے کوئی جگہ مہیا نہ کر سکا اور اس طرح شعر و ادب اور شعرا و ادبا کے ساتھ شدید ناانصافی کا مرتکب ہؤا جو عدل کی ضد ہے۔

افلاطون کے نظام فلسفہ میں حقیقی عالم صرف عالم اعیان (World of Ideas) ہے۔ یہ اعیان تجریدی تصورات ہیں جو قطعی ساکن ہیں۔ عالم محسوسات (World of Sense) عالم اعیان کی نقالی ہے اور فنون لطیفہ اس عالم محسوسات کی یعنی حقیقی عالم کی نقالی کی نقالی ہیں۔ لہذا شعر و ادب جو فنون لطیفہ ہی کی شاخ ہے حقیقت سے تین تنزلات نیچے ہے۔ چنانچہ اس میں حقیقت کا شائبہ تک ہونا ناممکن ہے۔ ارسطو نے اپنے استاد کے اس خیالی اور خالی عالم اعیان کو رد کر دیا اور عالم محسوسات کی حقیقت کو تسلیم کر لیا لیکن فن کے لئے اس نے بھی وہی نقالی کا لفظ استعمال کیا ہے جس کی رو سے فن بہر طور حقیقت سے ادنوا مقام پر رہتا ہے۔ در اصل ارسطو کا موقف بھی افلاطون کی طرح سکونی ہے۔ فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک تجریدی اعیان کی دنیا افلاطون کے خیال کے برعکس الگ ایک حقیقی دنیا نہیں ہے بلکہ یہ اعیان عالم محسوسات کی اشیا سے ماخوذ ہیں۔ ارسطو کی یہ تنقید افلاطونی فکر کی صرف اصلاح کرتی ہے اس میں کوئی اصولی تبدیلی پیدا نہیں کرتی۔ ارسطو کا یہ اصلاح کردہ نظریہ علوم طبیعی کی تحقیق کے لئے ایک واضح لائحۂ عمل ترتیب دینے میں ضرور کامیاب ہؤا اور ارسطو کو بجا طور پر معلم اول کا خطاب دیا گیا لیکن ارسطو کی نظر سے بھی اپنے سکونی فلسفے کی بدولت شعور کی فعالیت پوشیدہ رہی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بھی تخلیقات ذہنی کا تصور نہ کر سکا اور افلاطون کی طرح نقالی کے نظریئے پر اکتفا کر کے رہ گیا۔ نقالی کے اس تصور کا اثر ارسطو کے بعد بھی اب تک تنقید کے میدان میں برابر ساری ہے اور کئی تنقیدی مشکلات کا باعث ہؤا ہے جن کی ادنیٰ مثال یہ ہے کہ شعر و ادب کا صحیح مقام متعین کرنے کا مسئلہ مستقل ایک نزاعی مسئلہ بنا ہؤا ہے۔

شعر و ادب فنون لطیفہ کی نہایت لچکدار شاخ ہے۔ اس میں چونکہ حسن فطرت کی تحسین کے علاوہ حسن معاشرت کی تحسین بھی ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے اس لئے اس کی حدیں بھی کبھی کبھی تحسین حسن کے درجے سے آگے بڑھ جاتی ہیں۔ شاعر و ادیب کا مشاہدہ بھی یوں تو بالعموم حسن فطرت یا حسن معاشرت کے ساکنات ہی کا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے عام طور پر شاعر و ادیب کے کارنامے تحسین حسن ہی کے دائرے کے اندر رہتے ہیں لیکن کبھی کبھی ایسے شاعر اور ادیب بھی پیدا ہو جاتے ہیں جن میں آفاقی حرکت کے آثار بھی ملتے ہیں یعنی جنھیں حسن کامل سے عشق کامل ہوتا ہے۔ ایسے شعراء کے شعر و ادب میں حقیقت کبریٰ کے تحقق کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ چنانچہ بریڈلے (F. H. Bradley) اور اس کا شاگرد ٹیلر (A. E. Taylor) شاعری کو بھی بجا طور پر حقیقت کبریٰ کے عرفان کا ایک ذریعہ تسلیم کرتے ہیں۔ فنون لطیفہ کی اصطلاح میں ایسے شعر و ادب کا نام 'ادبیات عظمیٰ' ہے۔ شعر و ادب کی تاریخ میں ادبیات عظمیٰ کے مصنفین بلا استثنا مویدین مذہب ہوئے ہیں اور عظیم ادب یا عظیم شاعری ہمیشہ ہی داخلی تجربات کے حوالے سے تائید مذہب کے طور پر ظہور پذیر ہوئی ہے۔ ملٹن، دانتے اور اقبال کی شاعری اسی نوعیت کی شاعری ہے۔ ادبیات عظمیٰ کی خصوصیت میں اس کا الہامی انداز، ہادیانہ نقطۂ نظر اور جمال سے بڑھ کر جلال کی تشریح و توضیح جو بالترتیب اس کا اسلوب، مقصد اور موضوع ہے بہت اہم ہے اور یہی ایسے فن کی عظمت کا راز ہے۔

ادبیات عظمیٰ میں عام طور پر گفتگو انسانی معاشرے سے ہوتی ہے۔ مختلف معاشرتی اداروں پر عظیم فن کار ناقدانہ نظر ڈالتا ہے اور اپنے گہرے تجربۂ حیات و کائنات کی رو سے ان پر حکم لگاتا ور ان کے عوارض کا علاج بتاتا ہے۔ یہی حقیقی تنقید ہے اور میتھیو آرنلڈ (Matthew Arnold) نے جب یہ کہا تھا کہ فن تنقید حیات ہے تو شاید صرف عظیم فن اور عظیم فن کار ہی اس کے پیش نظر تھے ورنہ تحسین حسن و فطرت اور تقبیح قبح بھی مسلم الثبوت فن ہے اور یہ فن زیادہ سے زیادہ حسن کے حوالے سے فطری عناصر کی تنقید ہے، تنقید حیات نہیں ہے۔ یہ 'تنقید حیات' کی اصطلاح بھی ہمارے نزدیک بہت مغالطہ آمیز ہے۔ حیات ایک ارتقا پذیر قوت کا

نام ہے جس کی موجودگی سے اثبات ہستی اور جس کے عدم سے نفی ہستی ہوتی ہے - ان معنوں میں حیات تنقید سے ماورا مختلف اداروں کی تنقید کے لئے حوالے کی غایت ہے - لہذا یہ اصطلاح 'تنقید حیات' نہیں بلکہ 'تنقید بحوالۂ حیات' ہونی چاہئے اور یہ 'تنقید بحوالۂ حیات' صرف عظیم فنکار کا کام ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسا فن عظیم 'فن برائے زندگی' ہوتا ہے ورنہ عام حالات میں حسن محض کے حوالے سے جو فن وجود میں آتا ہے وہ بجا طور پر 'فن برائے فن' ہوتا ہے - فن کے یہ دونوں درجے ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں ، ان کا فرق تناقض کا نہیں بلکہ ارتقائی مدارج کا ہے - عام نقادوں نے جو ان دونوں کو متخاصم جانا ہے تو اس کی وجہ کسی مغالطے کے سوا ور نہیں ہے -

نقاد کے لئے ضروری ہے کہ اپنے میدان تنقید میں ایک طرف تو اس میدان کے تمام پہلوؤں کا غائر اور تفصیلی مطالعہ اور اس کے نکات و غوامض سے مکمل آگاہی رکھتا ہو اور دوسری طرف اس میدان میں حوالے کی قدر کا بھرپور تجربہ بھی رکھتا ہو - چنانچہ سائنس کے نقاد کو علوم طبیعی پر عبور کے ساتھ ساتھ حقیقت کا جامع و مانع مشاہدہ بھی لابدی ہے ورنہ علوم طبیعی کا رخ تحقق حقیقت کے ارتقا کی طرف موڑنے میں کامیابی ناممکن ہے - اسی طرح نقاد فن کو فن کے مختلف گوشوں پر نظر غائر رکھنے کے ساتھ ساتھ حسن کا بھرپور تجربہ اور وجدان بھی ناگزیر ہے اور عظیم نقاد کے لئے فرد اور معاشرے کے جملہ اداروں سے بالتفصیل واقفیت کے ہمراہ حیات کے بھرپور تجربے کی ضرورت ہے ورنہ حیات کی رو کا رخ ارتقا کی طرف موڑنا محال اور عظیم فن کا وجود ناممکن محض ہے - چنانچہ بعض ایسے ادیب جو عظیم ادب پیدا کرنے کی دھن میں دوسرے مفکرین کے خیالات سے استفادہ کرنے پر اکتفا کر لیتے ہیں کسی مخصوص ادارے کی متعصبانہ تبلیغ سے آگے نہیں بڑھ سکتے :

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے

خورشید کرے کسب ضیا تیرے شرر سے
ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے قمر سے

دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھکو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

یہ اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی نہ صرف یہ کہ فن کے لئے غیر موزوں ہے بلکہ اس سے انسان کی امتیازی خصوصیت 'شعور' (خود آگاہی) کی بھی نفی ہوتی ہے اور یہ شخصیت کی مثبت طور پر منفی کیفیت ہے - یہی کیفیت عرف عام میں 'کورانہ تقلید' کہلاتی ہے اور بالاتفاق قابل ملامت ہے کیونکہ یہ انسانی ذہن فعال کی تخلیقی صلاحیتوں کا کفران ہے اور 'ان شرالدواب الصم البکم الذین لا یعقلون' کے مطابق عقل خدا داد کو استعمال نہ کرنے والے لوگ چوپایوں سے بھی بدتر قرار پاتے ہیں -

اس مقام پر یہ واضح رھنا چاھئے کہ ھر قسم کی تقلید قابل ملامت نہیں ہے - شخصیت کی تکمیل کے لئے انسان کو اس وادی سے بھی ضرور گزرنا پڑتا ہے - کوئی علم ، کوئی فن ایسا نہیں ہے جس میں مہارت حاصل کرنے کے لئے ذہن کو تقلید کی گود میں نہ پالنا پڑے - ھاں البتہ مقلد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے شعور سے جانچ پرکھ کر تقلید کرے اور صرف حیات آفریں عناصر کو دوسروں سے اخذ کرے - ماھر شخصیت کی جسے اقبال رح مرد بزرگ سے تعبیر کرتے ھیں تعریف یہ ہے کہ ایسا 'مرد بزرگ' :

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق

یعنی نا پختہ شخصیت کیمرے کی فلم کا نقش ہے جسے تقلید کی تاریک کوٹھری ھی میں مناسب ریاضت سے پختہ کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا منتہائے مقصود اپنی شخصیت کا انفرادی اظہار ھوتا ہے جو پیہم تخلیق سے ھوتا ہے -

حیات کا ارتقا اسی پیہم تخلیق کا مرھون منت ہے 'کل یوم ھو فی شان' میں یہ نکتہ ہے کہ حیات مطلق بھی ھر آن نئی تخلیق سے ارتقا پذیر اور قائم و دائم ہے - لہذا 'مرد بزرگ' کی یہ تخلیق 'تخلقوا باخلاق اللہ' کی عملی تفسیر ہے - حیات جو اعلیٰ ترین

آیات اللہ ہے اس کا تمام دار و مدار اسی پر ہے۔ تخلیق کے تدریجی مقامات کی ایک جھلک اس تمام بیان میں دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ تخلیق کی بلندیوں پر ایک مقام وہ بھی آتا ہے جس میں کائنات کے تمام تضاد ختم ہو جاتے ہیں، تمام تناقضات محو ہو جاتے ہیں اور وحدت ہی وحدت رہ جاتی ہے جو حقیقت اصلی ہے بلکہ خود حق تعالیٰ ہے۔ وحدت کے اس تجربے میں موت تک حیات سے متعارض نہیں ہوتی اور:

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

یہ مقام حیات کے اسی تجربے کا شاخسانہ ہے جو پیغمبر سے خاص ہے۔ چنانچہ پیغمبر کی بصیرت جب تسلیم جاں کا درس دیتی ہے جو شہید کے مرتبے پر پہنچاتی اور حیات جاوید سے روشناس کرا دیتی ہے۔

تخلیقی مدارج کے اعتبار سے پیغمبر کا مقام سب سے اعلیٰ ہے کہ وہ کائنات کا سب سے اعلیٰ ادارہ ''معاشرۂ انسانی'' تخلیق کرتا ہے۔ مفکر صوفیا اور عظیم فن کار پیغمبر کی تقلید سے اپنی عظمت حاصل کرتے ہیں۔ ان کے بعد علی الترتیب فنکاروں اور علمائے طبیعیات کے درجے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو قدروں کا اثبات کر کے شرف انسانی کے مالک ہوتے ہیں۔ ان کی ضد وہ لوگ ہیں جو اقدار کی نفی کرتے ہیں یا مثبت اقدار علم، حسن اور خیر کے مقابلے میں جہل، قبح اور شر کی منفی اقدار کا اثبات کرتے ہیں۔ انسانی برادری اکثر انھی دونوں گروہوں سے متعلق ہے لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جنھیں غیر جانبدار کہا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ مثبت منفی کوئی سی قدروں کا بھی اثبات نہیں کرتے بلکہ کچھ بھی نہیں کرتے۔ ان کا درجہ سب سے پست قرار پاتا ہے۔ یہی لوگ ''شر الدواب'' ہیں۔ منفی اقدار کا اثبات بھی کردار میں حرکی عناصر کا ثبوت ہے۔ شریر انسان میں قوت عمل کے ساتھ عادت عمل بھی موجود ہوتی ہے، اسے نیک بننے کے لئے راہ حیات پر خیر و شر کا صرف درمیانی خط فاصل پھلانگنا پڑتا ہے لیکن غیر جانبدار کو خیر تک پہنچنے کے لئے قوت عمل اور عادت عمل کی طویل منزلیں بھی عبور کرنی پڑتی ہیں۔ 'غیر جانبدار' معاشرے کے لئے قطعی بیکار ہے۔ لہذا 'بد عملی' لاکھ بری ہونے کے باوجود 'بے عملی' سے اچھی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بدعمل قومیں دنیا میں کئی مرتبہ اقتدار حاصل کر لیتی ہیں لیکن بےعمل قومیں ہمیشہ ہی کوسی کی لعنت میں گرفتار رہتی ہیں -

اقدار کا یہ تمام بیان ہست کے زمرے میں ہؤا ہے - واضح رہے کہ اقدار کی یہ ہستی خالص 'علمی' ہے اور عملی دنیا کے لئے 'بائست' کا حکم رکھتی ہے - یہ کہنے سے کہ علم ایک قدر ہے عملی دنیا میں یہ مراد لی جائے گی کہ علم حاصل کرنا چاہئے :

پئے علم چوں شمع باید گداخت   که بے علم نتواں خدارا شناخت

سعدی رحہ فنکار عظیم تھا ، اس ایک شعر میں جہان معنی بھر گیا ہے - اس سے اگر ایک طرف علم کا قدر ہونا واضح ہوتا ہے تو دوسری طرف علم کی پوری وسعت علم اسما و صفات سے لے کر علم ذات تک کی بھی صراحت ہوتی ہے - یہ وہی بات ہے جس کا تذکرہ قدر اول کے ذیل میں ہو چکا ہے کہ علم کا دائرہ طبیعیات سے ما بعدالطبیعیات تک پھیلا ہؤا ہے - اسی طرح قدر حسن اور قدر خیر کا اظہار بالترتیب حسن کاری اور نکو کاری ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے - چنانچہ عمل کے بغیر اقدار کے مرادف یا مترادف فقط ذہنی کیفیت اعلیٰ مدارج انسانیت کی کوئی ضمانت نہیں ہے :

بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

نصیر احمد زار

علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی

لاہور کی علمی مجالس کی ایک یاد داشت

لاہور کی علمی سرگرمیوں کی جب کبھی مفصل تاریخ لکھی جائے گی اس میں انجمن حمایت اسلام لاہور کا حصہ بہت نمایاں ہوگا بلکہ ہر مجلس کے پس منظر میں یہی انجمن زیادہ تر جلوہ گر نظر آئے گی۔ مگر ایک بات افسوس سے کہنی پڑتی ہے کہ آج تک اس کے کارکنوں نے اس کی تاریخ کی تدوین کی طرف توجہ نہیں کی جو جلد از جلد ہونی چاہئے ورنہ تمام یادداشتوں کے جلد مٹ جانے کا امکان ہے کیونکہ انجمن ھذا میں نہ کوئی ایسا نظام ہے اور نہ اس کی خواہش نظر آتی ہے اور نہ ریکارڈ کو سنبھال کر رکھنے کا خیال ہے۔ بہر حال ہمیں یہاں محض یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان کے ہر کونہ سے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں علوم و فنون کی مایہ ناز ہستیاں ہمیشہ اس کی سٹیج پر جلوہ گر ہوتی رہی ہیں اور اپنے کلام و ملفوظات سے عام و خاص کو مستفید کرتی رہی ہیں جس طرح مرحوم علامہ اقبال بھی ان درخشندہ ستاروں ہی سے ایک ہیں اور اہل علم یہیں سے زیادہ تر ان کے کلام سے اور ان کی شخصیت سے متعارف ہوئے اور انہوں نے جس قدر بھی اپنی بڑی بڑی نظمیں لکھی ہیں وہ تمام کی تمام سب سے اول اسی انجمن کی سٹیج کی مرہون منت ہیں جہاں آپ نے انہیں اپنی قوم کے سامنے پیش کیا۔

اسی طرح ہمیں بالوضاحت پتہ ملتا ہے کہ انجمن ھذا کے اراکین مرحوم علامہ سید سلیمان ندوی کو کئی سالوں سے اس کے سالانہ جلسہ میں شرکت کی دعوت دیتے رہے اور ان دعوت ناموں میں موضوع تقریر بھی طے ہوتا رہا جیسا کہ علامہ اقبال کے ایک خط بنام سید سلیمان ندوی سے بھی واضح ہے:

"لاہور ۵ ستمبر ۱۹۲۴ء — انجمن حمایت اسلام کا صدر مجھے انتخاب کیا گیا ہے مگر میں نے بعض وجوہ سے استعفیٰ دے دیا ہے۔ کونسل میں اختلاف ہے اور عام حالت اس انجمن کی اچھی نہیں ہے۔ بعض ارکان ذاتی اغراض سے اس میں داخل ہیں اور ان کے نزدیک انجمن ان اغراض کے حصول کا ذریعہ ہے اور بس۔ اس وقت وہی جماعت جلسے کی تیاریاں کر رہی ہے مگر آپ ضرور تشریف لائیے۔ یہاں کے لوگوں کو 'ختم نبوت' کے مسئلے میں بڑی دلچسپی ہے اور آپ کی تقریر انشاء اللہ بے حد توجہ سے سنی جائے گی۔ اس کے علاوہ میں ایک مدت سے آپ کی ملاقات کا اشتیاق رکھتا ہوں میرے ہی غریب خانہ پر ٹھہریئے۔ یہاں سے انجمن کا جلسہ گاہ کچھ دور نہیں، موٹر پر چھ منٹوں کی راہ ہے۔۔۔۔"

مگر تعجب ہے کہ قبلہ سید صاحب اس مرتبہ تشریف نہیں لائے۔ آخر آپ نے ۱۹۲۷ء کے جلسہ میں شرکت کی جو اپریل کے مہینہ میں ۱۵، ۱۶، ۱۷ تاریخوں میں اسلامیہ کالج کی گراؤنڈ میں مغرب کی جانب والی دیوار کے ساتھ ہؤا جس میں راقم نے بھی شرکت کی تھی۔ یہ انجمن حمایت اسلام کا بیالیسواں جلسہ تھا۔

چنانچہ جب آپ لاہور اپریل ۱۹۲۷ء میں تشریف لائے تو آپ دہلی دروازہ کے باہر جہازی بلڈنگ میں مولانا ظفر علی خاں کے ہاں زمیندار کے دفتر میں مہمان ہوئے۔ حسن اتفاق سے علامہ اقبال کے خطوط بنام علامہ ندوی اپریل ۱۹۲۶ء سے لے کر مارچ ۱۹۲۸ء کے درمیان کوئی خط بھی نظر نہیں آیا جس سے ہمیں اس دفعہ بھی لاہور میں آنے کے متعلق کوئی اطلاع مل جاتی۔

لاہور میں یہ وہ زمانہ تھا جب علامہ اقبال مرحوم ابھی میکوڈ روڈ والی کوٹھی میں رہتے تھے۔ میں ۱۵ اپریل کی صبح حسب معمول ان کے ہاں حاضر ہؤا تو میرے آپ کو سلام کرنے سے پیشتر ہی آپ نے فوراً دور سے حسب عادت پوچھا ماسٹر صاحب تشریف لے آئیے آج کیا خبر ہے راقم کے ساتھ ابتدا سے لے کر تا دم آخر یہی دستور ہمیشہ رہا اور میں نے بھی ہمیشہ یہ کوشش کی کہ میں آپ کو سلام پہلے کروں مگر مجھے شاید ہی کامیابی

ہوئی ہو۔ جہاں تک میرا حافظہ کام کرتا ہے ہمیشہ علامہ ـ
خود ہی اول خیریت پوچھنے میں اقدام کیا ـ

آپ نے فوراً علی بخش کو پکارا کہ ڈرایور سے کہو کہ گاڑ
(موٹر) نکالے ـ اس زمانہ میں ایک شخص علم الدین موٹر ڈرایور تھ
جو باغبانپورہ میں رہتا تھا اور میاں فیملی میں بھی ڈرایور رہ چکا تھ
آج کل بھی وہ اومنی بس سروس والوں کے ہاں ملازم ہے۔ مجھ
فرمانے لگے کہ آؤ چلیں ـ

آپ کی موٹر ایک فرنچ کمپنی کی بنام 'جیجو' تھی اور اس
ایک شتر مرغ دھات کا ڈھلا ہؤا آگے لگا تھا ـ یہ گاڑی علامہ ـ
والٹر لاک کمپنی لاہور والوں کے ہاں سے سیکنڈ ہینڈ خریدی تھ
جس میں مرحوم سید افضال حسن حسنی کا پورا دخل تھا۔ جب اس
پہلی بار خرید سے پیشتر آزمائش کی گئی تو میں بھی منشی طاہر الدین
مرحوم اور علامہ کے عزیز لدھیانہ والی اہلیہ کے بھائی ڈاکٹ
غلام محمد مرحوم کے ہمراہ تھا ـ سید افضال حسن حسنی مرحوم ہمیں
میاں میر چھاؤنی کے بلند پل کے دوسری طرف تک لے گئے تھے اور می
خیال ہے کہ یہی موٹر آخیر تک آپ کے پاس رہی ـ البتہ میکلوڈ رو
والی کوٹھی میں آنے سے پیشتر علامہ کے پاس انار کلی والے مکان می
ایک ٹک بھی ہوتی تھی جسے وہ خود بھی کبھی کبھی گھوڑے کی باگ
ہاتھ میں لئے چلاتے ہوئے چیف کورٹ آتے جاتے نظر آتے تھے ـ

چنانچہ راقم اور علامہ مرحوم ہم دونوں زمیندار کے دفتر
صبح قریب ۹ - ۱۰ بجے پہنچے ـ اخبار زمیندار کا یہ وہ زمانہ تھا جب ک
وہاں سے مولانا غلام رسول مہر صاحب اور مولانا عبدالمجید سالک
صاحب زمیندار کو چھوڑ کر الگ اپنا اخبار 'انقلاب' اسی مہینے می
جاری کر چکے تھے ـ مکان کی اوپر کی منزل میں پہونچے تو مولا
سید سلیمان ندوی الگ کمرہ میں فروکش تھے جہاں تک مولا
اختر علی صاحب نے رہنمائی کی اور اتفاق سے مولانا ظفر علی خاں صاحب
مد ظلہ العالی کسی اور کام میں اس وقت مصروف تھے۔ یہ دونوں پیکر
اخلاق و علم و عرفان نہایت تپاک و مسرت سے ملے ـ راقم کا بھ
نہایت عمدگی سے علامہ اقبال نے سید صاحب سے تعارف کرایا
ہم وہاں قریب ایک گھنٹہ تک رہے اور تمام وقت علم و دین و فلسفہ

---

[1] حکیم شیخ طاہر الدین مرحوم علامہ اقبال کے پیشہ وکالت می
عمر بھر منشی رہے ـ

اسلام کے موضوع پر گفتگو رہی جو زیادہ تر امام رازی کی مباحث مشرقیہ کے متعلق تھی کیونکہ اس وقت علامہ اقبال کے سامنے بحث مکان و زمان ایک خاص موضوع مطالعہ تھا جس کے لئے اکثر علماء و فضلاء سے استصواب بھی کر رہے تھے - یعنی مرحوم ڈاکٹر ضیاءالدین وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی، علیگڈھ، مرحوم علامہ سید محمد انور شاہ رحمۃ اللہ شیخ الحدیث دیو بند جیسوں سے خط و کتابت ہو رہی تھی جس کا ثبوت یہ ہے کہ جب علامہ اقبال نے لاہور میں اوریئنٹل کانفرنس ۱۹۲۸ء کے موقع پر اس کے شعبۂ فلسفہ میں خطبۂ صدارت دیا تو ان دونوں حضرات سے اس مسئلہ پر جو خط و کتابت کے ذریعہ استفادہ کیا تھا اس ضمن میں ذکر کیا اور یہ خط و کتابت کسی قدر راقم کے ذریعہ بھی ہوئی تھی جس کا ذکر ذیل میں بھی آئے گا -

اس معمولی سی ملاقات اور صحبت میں علامہ نے قبلہ سید سلیمان ندوی کو اپنے ہاں دعوت طعام بعد نماز مغرب بھی دی جو آپ نے قبول فرمائی اور ساتھ ہی ان کے میزبان قبلہ مولانا ظفر علی خاں کو بھی مدعو کیا - جب ہم وہاں سے چلنے لگے تو ہم سید صاحب کو اسی موٹر میں بٹھا کر انجمن حمایت اسلام کے جلسہ گاہ تک یعنی اسلامیہ کالج کی گراونڈ تک لے آئے - علامہ اقبال نے جلسہ میں شرکت نہیں کی اور وہ اپنی گاڑی میں ہمیں (سید صاحب اور راقم کو) چھوڑ کر اپنے گھر چلے گئے اور ہم دونوں نے جلسہ میں شرکت کی اور ادھر سید صاحب کی تقریر کا وقت بھی قریب تھا - یہ جلسہ بہت ہی پر رونق تھا اور شائقین و سامعین سے تمام جلسہ گاہ قریب قریب بھری ہوئی تھی - سید صاحب کی تقریر کا موضوع :

"عہد رسالت میں اشاعت اسلام"

تھا جس کا خلاصہ انجمن حمایت اسلام کی جلسہ کی روئداد ۱۹۲۷ء میں صفحہ ۳۲ پر بعنوان "مولانا سید سلیمان ندوی کی تقریر" طبع ہو چکا ہے - یہ تقریر ایک گھنٹہ سے زائد رہی اور سامعین نے نہایت دل جمعی سے اسے سنا - اس مرتبہ اشاعت اسلام جلسۂ انجمن کا خاص موضوع تھا کیونکہ رانا نصراللہ خاں نو مسلم نے جلسہ کی صدارت کی تھی -

دوران تقریر سید صاحب میں جلسہ میں موجود رہا۔ اب آپ کو واپس آپ کے مستقر پر چھوڑ کر آنا میرے ہی فرائض میں تھا ۔ چنانچہ جب جلسہ برخاست ہؤا تو میں سید صاحب کی رہنمائی کے لئے آگے بڑھا مگر ملنے والوں کا بے حد ہجوم تھا ۔ ملاقاتوں کا سلسلہ ابھی ختم نہیں ہونے پایا تھا کہ میں نے جناب سے چلنے کے لئے خواہش کی اور وہ خود بھی یہی چاہتے تھے اور سواری وہاں سے ہر حالت میں سڑک پر پہنچ کر ہی میسر آ سکتی تھی ۔ چنانچہ ہم نے ریلوے روڈ والے کالج کے دروازہ کی طرف رخ کیا ۔ اس دروازہ سے قریب دو سو قدم پر مرحوم پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی فلیمنگ روڈ پر رہتے تھے ۔ میں سید صاحب کو بغیر کسی قبل اطلاع اور تعارف کے اور اسی طرح ادھر قبلہ شیرانی صاحب کو بھی بغیر خبر کئے ہوئے سید صاحب کو خراماں خراماں ان کے مکان پر سیدھا لے گیا ۔ پروفیسر شیرانی مرحوم ایک ایسی ہستی تھی جو کبھی بھی ایسے جلسوں میں شرکت نہیں کرتی تھی ۔ اس لئے یہ یقینی امر تصور کرتے ہوئے کہ وہ ضرور گھر پر ہوں گے میں بغیر کسی رسمی آواز کے ہی سیدھا ان کو اوپر بالاخانہ میں لے گیا ۔ اس دوران میں ایک مرتبہ قبلہ سید صاحب نے بطور استفسار اشارہ بھی کیا کہ کہاں جا رہے ہیں ۔ میں نے جواب میں کہا کہ ایک صاحب سے ذرا مل لیں ۔ جب ہم اوپر گئے تو میں نے دیکھا کہ شیرانی صاحب حسب عادت مخلا بالطبع ہو کر فرش پر حسب عادت بیٹھے ہیں اور ان کے گرد میٹرک کے فارسی کے پرچوں کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جس کے وہ ممتحن اعلیٰ تھے اور حسن اتفاق سے ان کے پاس اس وقت مولانا تاجور بھی بحیثیت ممتحن بیٹھے تھے ۔ ایک امر کی وضاحت لازمی ہے کہ آج تک ان تینوں حضرات کی ایک دوسرے سے ملاقات نہیں ہوئی تھی اور نہ کسی کو پہچانتے تھے ۔ جب میں بغیر اطلاع شیرانی صاحب کے سر پر جا پہنچا اور وہ میری طرف دیکھنے لگے تو میں نے فوراً سلام کے بعد کہا کہ 'قبلہ سید سلیمان ندوی' اور ان کی طرف دیکھ کر عرض کیا کہ 'پروفیسر شیرانی' ۔ یہ دونوں فاضل اور محقق ہستیاں ایک دوسرے کی طرف تعجب سے دیکھنے لگیں اور مجھے حیرانی سے دونوں نے خشمگیں نگاہوں سے کہا کہ اللہ کے بندے پہلے بتا تو دیتے۔ اتنے میں مولانا تاجور کی طرف سید صاحب کی

جو نظر پڑی تو میں نے کہا 'مولانا تاجور'۔ سید صاحب مرحوم نے ذرا مسکراتے ہوئے فوراً کہا کہ ہم تو آپ کو 'تاجور' ہی سمجھتے رہے۔ یہ مجلس تھی تو چند منٹ کی مگر بہت ہی پرلطف۔ پروفیسر شیرانی مرحوم نے حسب عادت فوراً ٹھنڈے شربت سے تواضع کی اور اس کے بعد میں سید ندوی صاحب کو ہمراہ لے کر ان کے مستقر دفتر زمیندار میں چھوڑ آیا اور اسی شب علامہ سر اقبال کے ہاں قبلہ سید صاحب کی دعوت بھی تھی۔ بعد دوپہر میں نے علامہ اقبال کو جب یہ تمام واقعہ سنایا تو بہت ہی ہنسے اور فرمانے لگے کہ یہ ملاقات بھی حالات کے اعتبار سے لازمی تھی، بہت اچھا ہؤا۔

یہاں ایک امر کی وضاحت لازمی ہے کہ پروفیسر شیرانی لاہور میں ۱۹۱۹ء میں آئے اور آتے ہی فارسی ادب و تاریخ کے مطالعہ کی طرف احباب کو رغبت دی اور انہوں نے شعرالعجم مولفہ مرحوم علامہ شبلی کی تنقید کا سلسلہ شروع کیا اور یہ سلسلہ بصورت مضامین بالاقساط رسالہ اردو مرتبہ قبلہ مولوی عبدالحق مدظلہ العالی میں برابر ۱۹۲۲ء سے جنوری ۱۹۲۷ء تک چھپتا رہا یہ ایک بڑا علمی کارنامہ دراصل شبلی سکول کے خلاف تھا اگرچہ کوئی تنقیص مقصود نہ تھی اور یہ محض علمی خدمت تھی اور علمی حلقوں میں اس معرکۃ الارا علمی کارنامہ کا بہت چرچا تھا۔ اس پر بعض جوابی مضامین بھی لکھنے کی کوششیں کی گئیں مگر شیرانی کے لوہے کے آگے کسی کی نہیں چلتی تھی۔ شیرانی صاحب کا یہ علمی رنامہ بصورت کتاب بھی طبع ہو چکا ہے۔ غرضیکہ اس وجہ سے کسی قدر طبائع میں یہ جذبہ علمی جدوجہد شخصی شکر رنجی تک بھی تجاوز کر چکا تھا[1] اور لازمی

---

[1] اس ضمن میں میں نے خود ایک دو خط مولانا عبدالحق انجمن ترقی اردو اور مرحوم شیرانی کے پاس نواب حسین علی بلگرامی عماد الملک اور مرحوم نواب صدر الصدور حبیب الرحمان خان شروانی کے دیکھے ہیں جن میں اس علمی کارنامہ کی تو بہت تعریف کی گئی ہے مگر لہجہ تحریر نا پسند کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب تنقید بصورت کتاب شائع ہوئی تو شیرانی صاحب کو کہنا پڑا کہ "تنقید ھذا مولانا شبلی مرحوم کی فضیلت علمی کی منقصت نہیں بلکہ محض احتجاج ہے"۔

ہو گیا تھا کہ جب کبھی بھی قبلہ سید صاحب لاہور تشریف لاتے اور شیرانی سے روشناس ہوئے بغیر لاہور سے چلے جاتے یہ ناممکن تھا اس لئے میں نے یہ عمل اختیار کیا کہ اس میں خوشگواری پیدا ہو۔ ممکن تھا کہ سید صاحب کی ملاقات شیرانی صاحب سے لاہور کے دوران قیام میں کسی اور موقع پر بھی ہو جاتی مگر یہ ملاقات جو ہر دو کے بغیر کسی پیشتر توقع اور اطلاع کے وقوع میں آئی اور پھر شیرانی کے اپنے مکان پر ہمیشہ یاد رہنے والا امر ہے اور اس کے بہتر نتائج ہوئے یعنی اس کے بعد یہ ملاپ اسی طرح بصورت علمی دوستی اور اتفاق میں تبدیل ہو گیا[1] ۔ میرے خیال میں اس سے وہ ہمہ گیری اور علمی گہما گہمی اس قدر درخشاں نظر آتی ہے جس سے تمام علمی طبقوں میں اس زمانہ میں ایک زندگی نظر آتی ہے اور اس میں زیادہ تر تو ہماری علمی ہستیوں کا جس میں مرحوم علامہ اقبال اور ان کی صحبت میں بیٹھنے والے مولوی عبدالحق مدظلہ العالی اور ان کے رفقا کار وغیرہ کا حصہ ہے بلکہ ان میں سب سے زیادہ قبلہ سید سلیمان ندوی مرحوم کی علوم سے بلند پایہ واقفیت ، ہمہ گیر شخصیت اور اس سے بڑھ کر خدا داد قابلیت کا سب سے زیادہ حصہ ہے اور اس کے ساتھ سید صاحب میں جو حوصلہ افزا طبیعت قدرت نے نوجوانوں کو ابھارنے کی عطا کی تھی جو زیادہ تر مرحوم نے اپنے استاد مرحوم علامہ شبلی سے ورثہ میں لی ہے۔ اس نے بھی اس زمانہ میں ایک خاص جماعت پیدا کر کے علمی ماحول کو چار چاند لگا دئے بلکہ یوں کہنا بجا ہو گا کہ اعظم گڈھ ، اورنگ آباد اور لاہور میں ظاہرا سیکڑوں میلوں کا فاصلہ تھا مگر اس زمانہ کے علمی ماحول سے اس قدر مملو تھا کہ کوئی خلا نظر ہی نہیں آتا ۔ جس کے برعکس آج خلا ہی خلا نظر آتا ہے ۔

---

[1] اس کے بعد شیرانی مرحوم ایک مرتبہ لکھنؤ تشریف لے گئے اور وہاں ندوہ میں مولانا حیدر حسن خان ٹونکی کے ہاں مہمان تھے اور حسن اتفاق سے وہیں قبلہ سید سلیمان بھی تشریف لے آئے ۔ چنانچہ شیرانی کی بہت پر تکلف دعوت کی ۔ شیرانی اس دعوت کو جسے وہ ملاپ شوق کے نام سے تعبیر کرتے تھے ہمیشہ ذکر کرتے تھے ۔

چنانچہ اسی شب مولانا سید سلیمان ندوی کی علامہ اقبال کے مکان پر ایک دعوت ہوئی جس میں میرے خیال میں مرحوم چودھری محمد حسین، مولانا ظفر علی خاں مدظلہ العالی، راقم، خواجہ سلیم، مولانا غلام رسول مہر، تاثیر مرحوم، مولانا عبدالمجید سالک شامل تھے اور یہ دعوت حسب معمول معیار اقبال بہت ہی پر تکلف اور بہت کامیاب تھی۔ کافی دیر تک مذاکرہ علمی ہوتا رہا جس میں زیادہ تر علامہ عنایت اللہ مشرقی کی تالیف تذکرہ کا ذکر اور بحث مکان و زمان اور شعر و شاعری پر مذاکرہ ہوتا رہا۔ چودھری محمد حسین مرحوم نے بالخصوص بعض نئے نئے مسائل پر بھی گفتگو کی اور پنجاب کی علمی سرگرمیوں کو خوب سراہا گیا۔ خاص کر چلتے وقت امام رازی کی کتاب مباحث مشرقیہ میں سے بحث مکان و زمان پر آکر مجلس کا اختتام ہؤا اور رات کو ہم علامہ کی گاڑی میں مہمان اور ان کے میزبان مولانا ظفر علی خاں کے ہمراہ واپس ہوئے۔

اسی دعوت میں قبلہ سید صاحب کو خواجہ محمد سلیم نے اپنے مکان واقعہ کوچہ کوٹھی داراں کشمیری بازار پرانی کوتوالی کے قرب میں دعوت طعام دی جو خاص کر اتوار کے دن ۱۷ اپریل طے ہوئی۔ اس دعوت سے خاص طور پر سید صاحب کو چند علمی مخطوطات سے روشناس کرانا مقصود تھا جو خواجہ محمد سلیم (حال پروفیسر لسان انگریزی، گورنمنٹ کالج لاہور) کے مجموعہ علمی نوادرات میں تھے۔ یہ دعوت کئی حیثیتوں سے لاہور میں ایک یادگار ہے۔ اس دعوت میں ذیل کے حضرات شامل تھے:۔ پروفیسر شیرانی صاحب مرحوم، پروفیسر اقبال مرحوم، سید طلحہ صاحب، خواجہ عبدالوحید، ملک عنایت اللہ، *ملک محمد امین ایڈوکیٹ، ملک لطیف (حال سٹیشن ماسٹر لاہور)، مولانا ظفر علی خاں، *چودھری محمد حسین، سید عبداللہ (ڈاکٹر سید محمد عبداللہ پرنسپل اورینٹل کالج)، ابوالخیر عبداللہ، مسٹر بشیر بمبئی بوٹ ہاؤس ڈبی بازار، ملک لال دین قیصر، مولانا غلام رسول مہر، مولانا عبدالمجید سالک، بابو عبدالماجد صاحب، علامہ سر اقبال، سید سلیمان ندوی، شیخ عبدالرشید اور سید واجد علی شاہ ایڈوکیٹ شامل تھے۔

کھانا بہت ہی پر تکلف، لذیذ اور مختلف انواع پر مشتمل تھا جو بہت ہی عمدگی سے کھایا گیا اور اسے لاہور کے مشہور باورچی

* آج یہ حضرات مرحوم ہیں (راقم)

مرحوم (بھجو) فضل دین کشمیری بازار نے زیر ھدایت میزبان اور مسٹر بشیر تیار کیا تھا۔ یہ دعوت علاوہ پر تکلف اور لذیذ ہونے کے علمی اعتبار سے بہت ہی قابل یاد ہے۔ کافی لطیفے ہوئے جو کسی قدر مختصر طور پر یاد ہیں۔ مولوی ظفر علی خان صاحب نے فرمایا کہ اخبار زمیندار میں لطائف و حقائق بعنوان ''افکار و حوادث'' لکھے جاتے تھے جو عام طور پر سالک لکھتے تھے اور وہ اس عنوان اور اس حصہ اخبار کو اپنے نو جاری کردہ انقلاب میں اختیار کر چکے ہیں اس لئے اب زمیندار میں یہی رسم و روایات کسی اور عنوان سے جاری رہنی چاہئیں۔ چنانچہ بہت بحث ہوئی اور اسی بنا پر کافی لطائف بھی ہوئے۔ آخر قبلہ سید صاحب نے بعض اخبارات ممالک اسلامی کو مد نظر رکھ کر اور سب سے بڑھ کر مقصد تحریر کو مد نظر رکھ کر ایک عنوان ''فکاہات'' تجویز کیا جو میرے خیال میں اس وقت سے لے کر آج تک برابر جاری ہے۔ باتوں باتوں میں موضوعات اور ضعیف راویوں پر گفتگو بھی ہوئی جس پر علامہ نے کہا کہ ہمارا راوی (دریا راوی) اب بہت ضعیف ہو گیا ہے۔ لطیفہ و لطائف الفاظ پر دوران گفتگو میں سید عبداللہ نے ملا علی بن حسین واعظ کاشفی کی کتاب لطائف الطوائف کا ذکر کیا جس پر علامہ نے فوراً لطائف الطوائف کہ کر فرمایا ہاں: ملا علی بن حسین واعظ کاشفی کو لطائف الطوائف کی کیا خبر ورنہ وہ ضرور اس ضمن میں بھی کچھ نہ کچھ لکھتا۔ جس پر کافی قہقہے ہوئے۔ یہ پر لطف مجلس کافی دیر تک رہی اور کافی دیر بعد تک اس کی یاد احباب میں رہی۔ خواجہ محمد سلیم کے مملوکہ نسخہ ، رباعیات عمر خیام ، کا عام طور پر بہت چرچا ہو چکا تھا ، جسے بغداد میں کاتب فرج اللہ نے ۸٦۸ ھ میں لکھا تھا۔ سید صاحب کو اس کے دیکھنے کا اشتیاق تھا اور اس کے علاوہ ان کے ہاں اور بھی بہت بلند پایہ علمی مخطوطات تھے جن کو خواجہ محمد سلیم صاحب نے ایک لوہے کے ٹرنک میں سمبھال کر رکھا ہوا تھا۔ چنانچہ وہ لوہے کا ٹرنک آن کے سامنے لا کر رکھ دیا گیا اور آپ نے نہایت عمدگی سے ان کا لطف اٹھایا جس کا وہ خود بھی شذرات معارف مئی ۲۷ء مندرجہ ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

دوران قیام قبلہ سید صاحب نے لاھور کے مختلف ادارے دیکھے اور کافی حضرات سے ملاقاتیں کیں جن کا ذکر بھی خود قبلہ سید صاحب نے

معارف کے مندرجہ ذیل شذرات میں کیا ہے۔ آپ اس دوران میں دفتر انقلاب میں بھی گئے تھے جس کا ذکر نہ معلوم کہیں نہیں کیا گیا مگر انقلاب میں ضرور ذکر ہے :—

۱۷ اپریل ۲۷ء کو حضرت مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے قدوم میمنت لزوم سے دفتر انقلاب کو شرف سعادت بخشا۔ اتوار کا دن تھا، دفتر میں تعطیل تھی مولانا عبد المجید خاں سالک نصیب دشمنان اضمحلال طبیعت کی وجہ سے دفتر میں تشریف نہیں لائے تھے۔ آقا مرتضیٰ میکشں وطن تشریف لے گئے تھے دیگر کارکن تعطیل کی وجہ سے حاضر نہ تھے۔ خاں محمد شفاعت اللہ خاں مرحوم اور چودھری غلام رسول مہر صاحب نے مولانا ممدوح کا استقبال کیا[1]۔

دفتر انقلاب سے حضرت مولانا سید سلیمان ندوی خواجہ کمال الدین مرحوم کی خدمت میں تشریف لے گئے۔ وہاں اتفاق سے ڈاکٹر سیف الدین کچلو صاحب بھی تشریف فرما تھے اور وہیں ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ صاحب مرحوم بھی تشریف لے آئے تھے۔ خواجہ کمال الدین کی طبیعت علیل تھی لیکن اس وقت نسبتاً بہتر تھی۔ سیرۃ النبی کے مطبوعہ پانچویں حصہ کے متعلق گفتگو ہوئی۔ کچھ دیر مذاکرہ علمی ہوتا رہا اور یہ مجلس بہت ہی پر لطف رہی۔ یہ ایسے لوگوں پر مشتمل تھی شاید ہی پھر کبھی ان کا ایسا اجتماع ہوا ہو۔ اس کے بعد حضرت سید سلیمان ندوی صاحب دفتر زمیندار جہاں وہ بحیثیت مہمان مقیم تھے تشریف لے گئے جہاں مولانا ظفر علی خاں صاحب سے ملاقات بھی ہوئی۔ تھوڑی دیر بعد چودھری غلام رسول مہر صاحب اور خاں شفاعت اللہ خاں صاحب جو مولانا سید صاحب کے همراہ اپنے دفتر سے ہو گئے تھے یہاں پہنچ کر واپس چلے گئے۔

۱۶ اپریل ۲۷ء کو انجمن حمایت اسلام کے جلسہ عام میں علامہ سر اقبال کی ایک انگریزی تقریر بعنوان "The Spirit of Islamic Culture" بعد نماز مغرب ۷½ بجے ہوئی جس کا خلاصہ روئداد جلسہ میں غالباً چھپا ہوگا۔

اسی جلسہ میں میاں سر شفیع مرحوم کی تقریر بھی ہوئی۔

---

[1] انقلاب روزنامہ ۲۰ اپریل ۲۷ء۔ لاہور

دوران قیام لاہور علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم جس مجلس میں بھی گئے انھوں نے دارالمصنفین کے ذکر اور اس کی علمی خدمات کی طرف لوگوں کو متوجہ کر کے اس کی اعانت کے لئے آمادہ کیا۔ چنانچہ متذکرہ بالا دعوت جو خواجہ سلیم کے مکان پر ہوئی تھی اس میں ایک خاص سکیم تجویز ہوئی کہ کس طرح عام علمی حضرات وہاں کی مطبوعات کو حاصل کر سکتے ہیں جس سے دارالمصنفین کو بہت تقویت ہو۔ اس ضمن میں ہمارے محترم بابو عبدالماجد صاحب قابل ذکر ہیں جنھوں نے اس سکیم میں سب سے اول اقدام کیا۔

قبلہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے خود بھی لاہور سے واپسی پر اعظم گڈھ پہنچ کر معارف مئی ۲۷ء کے شذرات میں اپنے تاثرات لاہور کو مختصر طور پر مگر اپنے مخصوص انداز میں قلمبند کیا ہے۔ ان مندرجہ ذیل شذرات سے سید صاحب کی تمام مصروفیات لاہور اور یہاں کی اس وقت کی علمی جدوجہد اور مجالس کی زندگی کا نقشہ مل جائے گا۔

<u>شذرات معارف مئی ۱۹۲۷ء</u>

''پچھلے دس برسوں میں میں نے ہندوستان کا گوشہ گوشہ چھان ڈالا مگر یہ کس قدر تعجب انگیز ہے کہ اس عرصہ میں پنجاب جانا نصیب نہ ہوا۔ پنجاب کے احباب نے بارہا تقاضا کیا اور اصرار کیا لیکن مجبوریاں تعمیل سے مانع رہیں۔ حمایت اسلام لاہور کے کار فرما ہر سال یاد فرماتے رہے مگر عدم تعمیل کے لئے ہر سال کوئی نہ کوئی حیلہ ہاتھ آتا رہا۔ امسال مزید بہانہ جوئی کے لئے کوئی چیز ہاتھ نہ آئی اور وسط اپریل میں لاہور جانا ہوا۔''

''لاہور آج سے سترہ اٹھارہ برس پہلے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد گیا تھا اور پھر اب گیا۔ اس لئے انجمن کی تقریر میں، میں نے کہا۔ لاہور پہلے اس وقت آیا تھا جب میرا آغاز شباب تھا اور اب آیا ہوں جب انجام شباب ہے کہ عمر کا تو سن مرحلۂ اربعین سے بھی دو تین قدم آگے بڑھ گیا ہے۔ انجمن میں میری تقریر کا موضوع ''عہد رسالت میں اشاعت اسلام'' تھا۔ تقریر کا خلاصہ بعض اخبارات میں چھپ چکا ہے۔''

''لاهور هندوستان کا صدر دروازہ ھے۔ وهاں کی حرکت و جنبش، چهل پهل ، رونق و گرم بازاری، جوش و خروش، هر چیز دلوں کے عزم اور هاتھ پاؤں کی قوت کو ظاهر کرتی ھے۔ حمایت اسلام اس وقت نہ صرف پنجاب بلکہ تمام هندوستان کی اسلامی انجمنوں میں سب سے زیادہ با عمل اور کارکن جماعت ھے۔ نقائص اور کمزوریوں پر نہ جائیے کہ ان سے تو کوئی انسانی کام کبھی خالی نہیں رہ سکتا۔ جو اس نے نہیں کیا اس کا گلہ کیجئے۔ مگر جو اس نے کیا ھے اس کا شکریہ بھی ادا کیجئے۔ اس وقت وہ ایک بڑا کالج، چند هائی سکول، متعدد پرائمری سکول، زنانہ مدرسے اور ایک یتیم خانہ چلا رهی ھے۔ اس کے اردو اور فارسی نصاب کی کتابوں نے تمام ملک میں مقبولیت حاصل کر لی ھے۔ تبلیغ کا صیغہ بھی اس میں ھے۔ اور بھی رفاہ عام کے کام وہ انجام دے رهی ھے۔ اس کا آغاز چند محنتی اور غریب عملی مسلمانوں کے هاتھوں سے هوا اور اب وہ امرا اور ذی اثر اشخاص کے حصول عزت کا سامان ھے۔ یہی اس کی کامیابی کی بڑی دلیل ھے۔''

''تمام مسلمانان پنجاب عموماً اور مسلمانان لاهور خصوصاً مبارک باد کے مستحق هیں کہ وہ هر سال اس کے کاموں کے لئے هزارها روپے فیاضی کے ساتھ دیتے هیں۔ امسال اس کے کالج کا یا خود اس کا میزانیہ (بجٹ) دس لاکھ کا تھا۔ اس میں پانچ لاکھ کی کمی تھی جس کا قوم سے مطالبہ تھا۔ جلسہ میں شاید پچیس تیس هزار کا چندہ هو گیا هوگا۔ گو یہ رقم اس کے مطالبہ سے بہت کم ھے تاهم آج کل جب ''آل انڈیا'' مجلسوں سے لے کر معمولی مجالس تک کے سالانہ جلسے صرف اسی کو کامیابی سمجھتے هیں کہ جلسوں میں حاضرین کی کافی تعداد آ جائے۔ سالها سال سے همارے قومی، تعلیمی اور مذهبی جلسے چند دن کی پکار سے تھک کر خاموش هو گئے هیں۔ اس لئے اس قدر رقم کا جمع هو جانا بھی همارے لئے تعجب کا باعث هوا۔ یہ بھی دیکھ کر خوشی هوئی کہ انجمن کے ارکان اور همدرد اس موقع پر یا خود کچھ دیتے هیں یا اپنی محنت سے دوست احباب سے وصول کر کے کچھ لاتے هیں۔''

''اس کے ماننے میں کچھ تامل نہ هوگا کہ مدت سے لاهور اردو مطبوعات اور اخبارات و رسائل کا مرکز رها ھے۔ اب تو اور

صوبوں نے بھی کچھ کام شروع کیا ہے - مگر حق یہ ہے کہ نصف صدی تک صرف لاہور نے تنہا اس خدمت کو انجام دیا ہے - اور اب بھی وہ سب سے آگے ہے اور بھلا برا جو کام بھی اس سے بن آیا اس نے کیا اور دوسروں کے لئے تقلید کا نمونہ پیش کیا -''

''اصحاب علم اور ارباب علم و ادب کی جمعیت کے لحاظ سے بھی وہ آج کل ہندوستان کی سب سے بہتر مجلس ہے - *ڈاکٹر سر اقبال، *شیخ عبدالقادر، *پرنسپل عبداللہ یوسف علی، *پروفیسر محمود شیرانی، *پروفیسر اقبال، پروفیسر محمد شفیع، *پروفیسر سراج الدین آذر، *مولوی محمد علی - ایم اے، *خواجہ کمال الدین، *پروفیسر سید عبدالقادر، مولوی ظفر علی خاں اور متعدد ایسے باکمال اصحاب کی سکونت کا اس کو فخر حاصل ہے جن کے یکجا مرقع کے مثال کسی اور شہر میں نظر نہیں آتی - پرانے لوگوں میں *سید ممتاز علی صاحب، *منشی محبوب عالم صاحب، اور *مولوی انشاء اللہ خان اپنی بہاریں گزار چکے تاہم ان کی خزاں بھی بہار کی یادگار ہے -''

''انشا پردازوں، ادیبوں اور شاعروں کی محفل بھی وہاں کچھ کم رونق نہیں - سالک، مہر، *تاجور، ابوالاثر حفیظ، غلام ربانی، تاثیر*، حکیم یوسف حسن (نیرنگ خیال)، مولانا عبداللہ چغتائی، سید امتیاز علی تاج، *اختر شیرانی (بہارستان) اور کئی متعدد اہل قلم آگے بڑھنے کے لئے مصروف عمل ہیں اور مستقبل ان کی کامیابی کا منتظر اور ان کے خیر مقدم کو تیار ہے - اور ان میں سے بعض تو آگے بڑھ کر پہلی صف کے قریب پہنچ چکے ہیں -''

یہ لکھنے میں میرا دل خوشی اور مسرت سے لبریز ہے کہ لاہور کے اہل علم اور اہل قلم نے اپنی برادری کے اس کمترین ممبر کو خوش آمدید کہنے میں پوری فیاضی کا ثبوت دیا - مولوی ظفر علی خاں نے تو اپنے گھر مہمان ہی آتارا - اور یہ نامناسب بھی نہ ہوا کہ ایک ''دھقانی'' ایک ''زمیندار'' کا مہمان بنا - ڈاکٹر اقبال سے یہ میری

---

* آج یہ سب حضرات مرحوم ہیں — (راقم)

پہلی ظاہری ملاقات تھی اور مراسلت کی باطنی ملاقات تو ۱۹۱۴ء سے قائم ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کرم کیا کہ ملنے میں پیش دستی فرمائی۔ قیام گاہ میں آئے۔ متعدد صحبتوں میں ساتھ رہے اور پھر خود اپنے کاشانہ میں مدعو کیا جس کو وہ دارالفقر اور میں دارالاقبال کہوں گا۔

''مولانا تاجور نے اپنے ہاں چند ہندو مسلمان نوجوان ادیبوں کو میری عزت افزائی کے لئے چائے پر بلایا۔ پروفیسر آذر نے چند عشاق کتب کو مجھے اپنا قلمی کتب خانہ دکھانے کے بہانہ سے یکجا کیا۔ خواجہ محمد سلیم صاحب نے ممتاز اہل علم اور نوجوان دلدادگان فن کو اپنے ''خوان نعمت'' پر جمع کیا اور ایک غریب الدیار کی عزت بڑھائی۔ خضر نسوان مولوی سید ممتاز علی صاحب نے جو ''تہذیب'' قدیم و جدید کے مجموعہ ہیں اپنے ادب کدہ میں یاد فرمایا۔''

''افسوس ہے کہ وقت کی قلت کے سبب میں وہاں کے مشہور کتب خانوں کو نہ دیکھ سکا۔ وہاں کی پبلک لائبریری اور یونیورسٹی لائبریری کی بڑی تعریف سنی ہے۔ تاہم قلمی کتابوں کے دو نج کے ذخیرے دیکھے۔ پہلا ذخیرہ سراج الدین آذر کے شوق اور محنت کا نتیجہ ہے۔ کئی سو قلمی کتابیں ہوں گی۔ اور یہ کل کی کل صرف پنجاب کے حدود کے اندر سے جمع کی گئی ہیں۔ اس ذخیرہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف فارسی کتابیں ہیں۔ فارسی تذکرے، دواوین، مثنویاں، تاریخیں، بیاضیں اور اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ فارسی ادبیات کا اتنا بڑا نادر ذخیرہ شاید کتب خانہ حبیب گنج (نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمان خاں شروانی کا کتب خانہ) کے سوا اور کہیں نہ ہوگا۔ کتب خانہ حبیب گنج میں بھی شاید اتنے دواوین اور مثنویاں اور نظموں کے مجموعے تو ہوں مگر اتنے تذکرے اور تاریخیں نہ ہوں گی۔ میں نے اس کا نام ''آذر کدہ'' تجویز کیا۔ پروفیسر آذر کا بیان ہے کہ یہ کل کمائی چند سال کی ہے۔ وہ کالج کی چھٹیوں میں باہر نکل جاتے ہیں اور چند دنوں کی محنت میں اچھا خاصا شکار کر لاتے ہیں۔ مزید یہ ہے کہ وہ خود ہی ان میں سے زخمی اور مجروح کتابوں کی مرہم پٹی بھی کرتے ہیں۔''[1]

---

[1] یہ تمام مجموعہ اس وقت پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں منتقل ہو چکا ہے۔ (راقم)

"دوسرا ذخیرہ خواجہ محمد سلیم کے پاس نظر آیا۔ کتابیں ایک ٹرنک میں تھیں زیادہ تر عربی کی، بعض فارسی اور ایک دو اردو کی تھیں۔ عربی کی کتابوں میں علم النفس (سائیکالوجی) پر چند رسائل کا نادر مجموعہ تھا جو کہ میں نے دیکھا۔ اس میں ایسے مباحث معلوم ہوئے جو اب تک اس موضوع کی عربی کتابوں میں نظر نہیں آئے۔ مصنف کا نام نہیں۔ فارسی کتابوں میں رباعیات خیام کا نسخہ ۸٦۸ھ کا لکھا ہوا تھا جو رباعیات کے بوڈلین لائبریری والے سب سے پرانے نسخہ کے دو برس بعد لکھا گیا ہے۔"

"ڈاکٹر اقبال ان تمام صحبتوں میں شمع محفل تھے۔ انھوں نے تو "شمع اور شاعر" لکھا ہے لیکن میں نے تو لاہور میں خود "شاعر کو شمع" دیکھا۔ اور قدر شناسوں کو اس کا پروانہ پایا۔ ان کی صحبت لاہور کے نوجوانوں کی دماغی سطح کو بہت بلند کر رہی ہے۔ ان کے فلسفیانہ نکات، عالمانہ افکار، شاعرانہ خیالات ان کی آس پاس کی دنیا کو ہمیشہ متاثر رکھتے ہیں۔ ان کی "زمزمہ پردازیوں" کا نیا مجموعہ "زبور عجم" کے نام سے عنقریب سامعہ نواز ہونے والا ہے۔ میں نے کہا کہ فلسفہ عجم کے دشمن کو مناسب بھی یہی تھا کہ عجم کے ہاتھ میں زبور دے کر ان کے خیالی فلسفہ کو مزامیر داؤد کی دعاؤں سے بدل دے اور ان کے کانوں کو زبور کا "پردہ" رکھ کر قرآن کی نغمہ سنجیوں سے مانوس کر دے۔"

لاہور سے جانے کے بعد علامہ سید سلیمان ندوی صاحب کے نام علامہ مرحوم کا جو پہلا خط ملتا ہے وہ پورے ایک سال کے بعد مورخہ مارچ ۲۹ء کا ہے اور اس زمانہ میں علامہ مرحوم "زمان کی حقیقت فلسفہ اسلام کی تاریخ میں" بہت استغراق سے مطالعہ کر رہے تھے اور کئی علماء کو خطوط بھی لکھے گئے۔ بعض نے التفات بھی کیا مگر بعض نے نہ معلوم کیوں جواب نہیں دیا۔ ان خطوط کے لکھنے میں راقم کا بھی حصہ ہے اور دوران قیام لاہور سید سلیمان صاحب نے جو تقریر علامہ کی انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں ۱٦ اپریل ۲۷ء کی شب کو سنی اس کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں :-

'' اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی۔ میں نے اس پر لاہور میں ان کی ایک تقریر بھی سنی تھی'' اور اس خط کے جواب میں سید صاحب مرحوم نے امام رازی کی کتاب ''مباحث مشرقیہ'' کا ذکر کیا تھا اور وہ اس وقت لاہور میں دستیاب نہیں ہوتی تھی جیسا کہ ۱۸ مارچ ۲۸ء کے علامہ کے خط سے بھی واضح ہے مگر اسی وقت آپ کی تجویز پر یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن کو لکھ کر منگوا لی گئی تھی مگر علامہ نے سید صاحب سے درخواست کی تھی کہ اس کتاب کے خاص ضروری حصہ کا خلاصہ قلمبند کر کے ارسال کر دیں۔ مگر جب سید صاحب کی طرف سے خط کے آنے میں ذرا دیر ہوئی تو میں نے علامہ کے ایما سے آپ کو یاد دہانی کرائی[1] جس کے جواب میں آپ نے دسنہ بہار اپنے وطن مالوف سے ۲۷ مارچ ۲۸ء (شوال ۴۶ھ) کو مجھے لکھا :-

'' میں اس وقت مرکز سے دور ہوں ، ڈاکٹر صاحب کے دو والا نامے میرے پاس بھی آئے ہیں۔ میں یکم اپریل کو اعظم گڈھ پہنچ سکوں گا۔ ڈاکٹر صاحب امام رازی کی مباحث مشرقیہ کا خلاصہ طلب فرماتے ہیں اس کی تعمیل بھی وہیں سے ہو سکےگی۔ ڈاکٹر صاحب کو اطلاع دے دیجئے . . . دوسرا کارڈ بھی آپ کا ملا میں انشا اللہ کل پٹنہ جاؤں گا . . . . ''

یہاں یہ بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب لاہور میں امام رازی کی کتاب مباحث مشرقیہ آ گئی تو میں سیدھا علامہ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا۔ چونکہ یہ ذرا کسی قدر فاضلانہ معیار عربی میں تھی اس لئے آپ نے ادھر آدھر سے دیکھ کر کہا کہ کسی طرح اس کتاب کے ضروری حصص کا ترجمہ آردو میں ہو جائے تو بہت بہتر ہوگا چنانچہ میں نے اپنے مہربان عزیز دوست مولوی سعید احمد اکبر آبادی (مدیر برہان، پرنسپل مدرسہ کلکتہ) جو ان دنوں لاہور میں اپنی اعلیٰ تعلیم کے ضمن میں مقیم تھے سے اس کے ضروری حصہ کے ترجمہ کی خواہش کی۔ چنانچہ یوں ہوا کہ ہم دونوں مل کر بیٹھ جاتے اور وہ املا کراتے اور

[1] راقم نے بعض علماء کے تحت الگ الگ لکھا ہے مگر راقم نے خود علامہ مرحوم کے فرمانے پر مولانا محی الدین اجمیری کو بھی لکھا تھا کیونکہ اس زمانہ میں معقولات اسلامی میں یہ بہت بڑے عالم شمار ہوتے تھے آپ مولوی فضل حق خیرآبادی متوفی ۱۲۷۸ھ کے تلمیذ تھے۔

میں لکھتا۔ اس عمل سے خاصہ حصہ ترجمہ ہو گیا اور اس کو علامہ کی خدمت میں پیش کر دیا گیا۔ چنانچہ علامہ نے پھر ۸ اگست ۱۹۳۳ء کے خط میں لکھا ہے کہ ''امام رازی کی مباحث مشرقیہ آج کل دیکھ رہا ہوں''۔ یعنی پانچ چھ سال تک آپ ایک ہی مسئلہ کے ضمن میں تحقیق کر رہے تھے۔ اگرچہ اس وقت آپ کے لیکچرز کا مجموعہ یورپ و ہندوستان میں طبع ہو چکا تھا اور آپ ہمیشہ یہی سید سلیمان ندوی صاحب کو لکھتے رہے کہ دارالمصنفین کی طرف سے ہندوستان کے حکمائے اسلام پر ایک کتاب نکلنی چاہئے اس کی سخت ضرورت ہے۔

اس کے بعد سید سلیمان ندوی صاحب اپریل ۱۹۳۳ء میں لاہور میں ادارہ معارف اسلامیہ لاہور کے جلسہ کے موقع پر تشریف لائے اور آپ نے ایک طویل مقالہ بعنوان ''لاہور کا ایک مہندس خاندان جس نے تاج اور لال قلعہ بنایا'' زیر صدارت علامہ سر اقبال پڑھا یہ جلسہ لاہور میں پنجاب یونیورسٹی کے سینیٹ ہال میں منعقد ہؤا تھا جس میں بڑے بڑے اہل علم نے شرکت کی تھی۔ جس کی روئیداد باقاعدہ طبع ہو چکی ہے۔

جب علامہ اقبال کا ۲۱ اپریل ۳۸ء کو لاہور میں انتقال ہوا تو تمام عالم میں ماتمی جلسے ہوئے اور سید صاحب نے بھی معارف کے شذرات میں آپ کی وفات پر دردناک الفاظ میں لکھا۔ مگر میں اسی زمانہ میں علامہ کی وفات سے دو تین روز قبل یورپ سے واپس آیا تھا۔ میں اکثر احباب سے کہا کرتا ہوں کہ پروردگار کو یہ سانحہ حائلہ راقم کی موجودگی میں وقوع میں لانا مقصود تھا تاکہ آخری ملاقات اور شرکت جنازہ کا موقع مل جائے چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی اپنے ایک خط مؤرخہ ۲ مئی ۳۸ء میں راقم کو لکھتے ہیں :-

''آپ کی بخیریت واپسی پر مبارک ہو ....
......میری اور آپ کی ملاقات مرحوم ڈاکٹر اقبال کے ذریعہ ہوئی تھی اس لئے آپ کے اور میرے خطوں کے تبادلہ میں اس سانحہ عظیم کا ذکر ضروری ہے۔ مرحوم کی وفات پر چند رسمی غمگیں لفظوں کا اظہار ناکافی ہے، یہ وہ غم ہے جس کے اظہار کے لئے الفاظ کافی نہیں . . . .''

علامہ سید سلیمان ندوی جون ۱۹۵۰ء میں پاکستان میں ہجرت کر کے آگئے تھے اور یہیں کراچی میں آپ کا انتقال ۲۲ نومبر ۱۹۵۳ کو ہؤا۔

عبداللہ چغتائی

تبصرہ

قومی تہذیب کا مسئلہ

مصنفہ ڈاکٹر عابد حسین صاحب

شائع کردہ انجمن ترقی اردو (ہند)۔ علیگڑھ

قیمت چھ روپیہ

اس کتاب میں اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے کہ آیا ہندوستان میں کوئی تہذیبی وحدت موجود ہے یا ایسے عناصر تہذیب پائے جاتے ہیں جن کو ایک تہذیبی وحدت بنایا جا سکے۔ مصنف کا دعویٰ ہے کہ اگرچہ ہندوستان مختلف تہذیبوں کا گہوارہ ہے اور اس ملک میں بہت سی لسانی اور مذہبی وحدتیں پہلو بہ پہلو موجود ہیں لیکن جغرافی حالات، تاریخی ارتقا اور ہندوستانی اہل فکر کی متفقہ کوششوں سے جو ایک عرصہ دراز تک جاری رہیں ان مختلف مذہبی، تہذیبی اور لسانی وحدتوں میں اقدار، نصب العین اور فکر کا اتنا اشتراک پیدا ہو گیا ہے کہ تھوڑی سی کوشش اور وسیع النظری سے کام لیا جائے تو ان اختلافات کے باوجود ایک تہذیبی وحدت قائم ہو سکتی ہے۔ مصنف کو اس امر کا احساس ہے کہ اس تہذیبی وحدت کی تشکیل کے خلاف بھی بعض عناصر اور قوتیں کارفرما ہیں اور ملک میں ایسے خطرناک رجحانات بھی پیدا ہو رہے ہیں، جنھیں اگر فروغ ملا تو ہندوستان کی تہذیبی وحدت کا تخیل شرمندۂ معنی نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ مصنف کا خیال یہ ہے کہ اگر ہندوستان کے مختلف ثقافتی، لسانی اور مذہبی گروہوں کو فی الواقع ایک تہذیبی وحدت بنانا ہے تو ہندوستانیوں کو ثقافتی خود مختاری (cultural autonomy) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے مختلف لسانی، ثقافتی اور مذہبی گروہوں کو ایک محدود دائرہ میں آزادی دینی ہوگی۔ بالفاظ دیگر ہندوستان کی تہذیبی وحدت اگر معرض وجود میں آسکتی ہے تو اسی طرح کہ وہ اس کی تہذیبی کثرت کو مٹائے بغیر

اسے اپنے اجزا اور عناصر بنائے۔ باقی یہ کوشش بالکل بے سود اور خطر ناک ہے کہ تمام لسانی، ثقافتی اور مذہبی گروہوں کو مٹا کر ایک ہمہ گیر اور ملکی وحدت پیدا کی جائے جس میں تہذیبی، لسانی اور مذہبی اختلافات کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

کتاب کے آغاز میں ڈاکٹر رادھا کرشن نائب صدر جمہوریہ ہند کا لکھا ہوا ایک مختصر پیش لفظ ہے جس میں موصوف لکھتے ہیں ''شاید لوگوں کو تعجب ہو کہ ہماری تہذیب کی جڑیں تو روحانی قدروں میں پیوست ہیں لیکن ہماری حکومت غیر مذہبی ہے۔ در اصل غیر مذہبی ہونے سے مراد لا مذہبیت یا دھریت یا مادی راحت کو اہم سمجھنا نہیں بلکہ اس بات کا اعلان کرنا اور اس پر زور دینا ہے کہ روحانی قدریں عالم گیر ہیں، اور ان کو حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔'' آگے چل کر ڈاکٹر صاحب یہ خیال بھی ظاہر کرتے ہیں کہ ''مذہب کے بنیادی تصورات کا عالمگیر ہونا جس کی شہادت تاریخ اور مذہب کے تقابلی مطالعہ سے ملتی ہے آنے والے زمانے کے لئے ہماری امیدوں کا سہارا ہے۔ اس سے مذہبی اتحاد اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم سب ایک ہی نا دیدہ حبل اللہ میں بندھے ہوئے ہیں خواہ تاریخی حیثیت سے ہم سب الگ الگ مذہبوں کے پیرو کہلاتے ہوں۔'' ڈاکٹر صاحب کے اس طرز فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہب کو صرف اس سطح پر تسلیم کرتے ہیں جہاں وہ مجرد تصورات اور اقدار کی شکل مین موجود ہو لیکن جب ان تصورات اور اقدار پر زندگی کی تشکیل کی جائے تو مذہب ایک محسوس ثقافت بن جاتا ہے۔ غیر مذہبی حکومت کو مجرد تصورات اور اقدار سے کوئی پرخاش نہیں لیکن وہ ایک محسوس مذہبی ثقافت کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتی۔ ہندوستان کی غیر مذہبی حکومت کا یہی پہلو ہمیں سب سے زیادہ کھٹکتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مستقل ثقافتی وجود کو تسلیم کرتی ہے یا نہیں۔ مجرد تصورات کی سطح پر اشتراک اور وحدت کا اقرار ہمارے نزدیک کافی نہیں ہے۔

مصنف نے کتاب میں ایک دیباچہ کا بھی اضافہ کیا ہے جس میں انہوں نے تہذیب کے ماخذ سے بحث کی ہے اور اس کی تعریف کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں ''مذہب ایک معنے میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اس کا جزو۔ جہاں مذہب

سے مراد روح مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشتی ہے وہاں مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اسی کا ظہور ۔ لیکن جہاں مذہب اس ہیئت معروضی کے معنے میں آئے جس میں واردات حقیقت مشخص ہوتی ہیں تو مذہب تہذیب کا محض ایک جزو ہے . . . مذہب کے پہلے معنے کے لحاظ سے اس میں اور تہذیب میں کبھی نزاع نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنے کے لحاظ سے مذہب اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش د ہونا ممکن ہے جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی'' اس بیان سے ہمارے وہ تمام شکوک پھر تازہ ہو جاتے ہیں جن کا ذکر ہم نے ڈاکٹر رادھا کرشنن کے پیش لفظ کے سلسلہ میں کیا ہے ۔ کیونکہ اس تقریر کا مدعا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کو مجرد تصورات و اقدار تک محدود رکھو لیکن انہیں معروضی ہیئت دینے کی کوشش کروگے تو تہذیب اور ریاست سے اس کا تصادم ہونا ضروری ہے ۔ قطع نظر اس سوال کے کہ ایسے مذہب کی عملی قدر و قیمت کیا ہے جو اپنے تصورات کو معروضی ہیئت نہیں دے سکتا سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ تہذیب جن عناصر سے عبارت ہے اور جن اقدار کی عملی تشکیل کا نام ہے ان کا مآخذ کیا ہے؟ کیا وہ ان تصورات اور واردات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی جو حیات و کائنات کی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں ؟ اگر تہذیب بالآخر انہیں افکار و واردات کی محسوس عملی شکل ہے تو کیا انہیں مذہبی افکار و تصورات سے کوئی نسبت نہیں ؟ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ مذہبی واردات کے ذریعہ کائنات کی ایک حقیقت ہم پر منکشف ہو اور تہذیبی تصورات کے ذریعہ کائنات کا جو نقشہ حاصل ہو وہ اس سے بالکل مختلف ہو ۔ اگر انسان بہر حال ایک ہی مصدر فکر سے تمام تصورات و اقدار اخذ کرتا ہے تو تہذیب اور مذہب میں تصادم کی کیا وجہ ہے؟ جہاں تک قرون وسطیٰ کے واقعات کا تعلق ہے ہم صرف یہ عرض کریں گے کہ یہ تصادم شعور مذہبی اور شعور عقلی کے درمیان نہ تھا بلکہ ایک مسخ اور از کار رفتہ مذہبی شعور اور اس سے زیادہ ترقی یافتہ مذہبی شعور کے مابین تھا ۔ کیونکہ جس شعور کو لا دینی کہا جاتا ہے اس میں کائنات و انسان کی حقیقت کا انکشاف زیادہ صحیح طور

پر ہوا۔ اس لئے ہم اسے خالصۃ لادینی قرار دینے کو تیار نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وہ مروجہ معنوں میں مذہبی نہ تھا۔ اس لئے ہمارے خیال میں اصل تصادم مروجہ مذہب اور ترقی یافتہ مذہب کے درمیان ہوتا ہے نہ کہ تہذیب اور مذہب کے درمیان۔

آگے چل کر ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے ہندوستان کی تہذیبی وحدت کے مسئلہ پر ایک بڑا بصیرت افروز تبصرہ کیا ہے جس سے ہمیں نہ صرف اتفاق ہے بلکہ جو ہمارے اس طرز خیال کی تائید کرتا ہے کہ ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ لادینی ریاست کا تصور شرمندۂ معنی نہیں ہو سکتا اگر اس سے مراد ریاست کا وہ قوم پرستانہ نظریہ ہے جو روحانی اقدار سے بالکل قطع نظر کر کے ریاست اور مملکت کو ایک خالق اقدار کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں ''ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معشیت بلکہ ہر شعبۂ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں، جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو ہندوستان میں کبھی نہیں پیدا ہو سکتی۔'' دوسرے الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کو تسلیم ہے کہ مغربی قومیت اور سیکولر ریاست کے دونوں تصورات جو لازم و ملزوم ہیں ان کا اطلاق ایسے ممالک پر نہیں کیا جا سکتا جہاں مذہب کا اقتدار ہمیشہ بمقابلہ ریاست اور تہذیب کے زیادہ قوی رہا ہے، کیونکہ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ''ہندوستان کی روح اس فلسفۂ زندگی سے قطعاً ناآشنا ہے جس میں سیاست، تہذیب اور مذہب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔''

اس کے بعد ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے ہندوستانی تہذیب کے ارتقا پر تاریخی حیثیت سے نظر ڈالی ہے اور ابتدائی ویدک زمانہ سے لے کر ہندوستانی تہذیب جن بیرونی اور اندرونی قوتوں کے زیر اثر تشکیل پاتی رہی ان کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے تہذیبی اثرات پر دوابواب لکھے ہیں اور اس کے بعد انگریزی حکومت کے تحت جو بیرونی عناصر ہندوستانی تہذیب میں داخل ہوئے ان سے بھی بحث کی ہے۔ آخری دوابواب میں موجودہ تہذیبی صورت حال اور ایک نئی ہندوستانی قومی تہذیب کی تعمیر سے بحث کی گئی ہے۔

جہاں تک مسلمانوں کے دور کا تعلق ہے ہمیں ڈاکٹر صاحب کے اس نظریہ سے پورا اتفاق ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں نے جس طرز حکومت کی بنیاد ڈالی اسے کسی معنوں میں اسلامی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس میں اسلامی شریعت کے اصولوں کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ''سلاطین دھلی اپنے آپ کو حقیقی اقتدار اعلیٰ کا مالک اور شرع اسلامی سے بالا تر'' سمجھتے تھے۔ لیکن ہمیں ڈاکٹر صاحب کے اس خیال سے اتفاق نہیں کہ یہ در اصل دنیوی ریاست تھی۔ کیونکہ دنیوی ریاست کا موجودہ مفہوم زمانۂ ما بعد کی پیداوار ہے۔ مسلمانوں کی ہندوستانی حکومت در حقیقت نہ تو خالص اسلامی ریاست تھی اور نہ خالص دنیوی ریاست۔ اس میں کچھ عناصر تو ضرور اسلامی تھے لیکن مطلق العنانی کا عنصر غالب تھا۔ ڈاکٹر صاحب کی یہ رائے صحیح ہے کہ ہم ''اسے مسلمانوں کی قومی ریاست بھی نہیں کہہ سکتے۔ در اصل یہ مسلمان حکمرانوں کی مطلق العنان ریاست تھی۔'' اس سلطنت کے پس پشت نہ تو اسلامیت کا جذبہ تھا اور نہ مسلم قومیت کا۔ یہی وجہ تھی کہ ہندوستان میں اس کی جڑیں مضبوط نہ ہو سکیں۔

اس کے بعد مصنف نے آن مختلف سیاسی اور مذہبی تحریکوں سے بحث کی ہے جو ہندو مسلم معاشرت کے امتزاج سے پیدا ہوئیں اور جن کے مجموعی اثر سے ایک مشترکہ ہندوستانی تہذیب بننے لگی۔ مذہبی تحریکوں میں سے مصنف نے ایک تو صوفی تحریک کا ذکر کیا ہے جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو قریب تر لانے میں کامیاب ہوئی۔ اس کے بعد بھکتی تحریک پیدا ہوئی جس کی فلسفیانہ بنیاد جنوبی ہند میں رامانج نے استوار کی تھی اور رامانند کی کوششوں سے شمالی ہند میں پھیلنی شروع ہوئی۔ اسی سلسلہ میں کبیر اور گرو نانک جیسے عارفوں کا ذکر آیا ہے۔ ہمیں اس امر میں بہت کچھ کلام ہے کہ ان مذہبی تحریکوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں واقعتاً کوئی مشترکہ ذھن پیدا کیا۔ یہ اور بات ہے کہ انھوں نے رواداری کی فضا پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی ہو۔ چنانچہ مصنف کو خود اقرار ہے کہ ''اس مذہبی روح نے بھی جسے ان عارفوں کی تعلیم نے پیدا کیا تھا تھوڑے ہی دن میں محسوس خارجی شکل اختیار کر لی، ان کے الگ الگ مذہبی فرقے بن گئے جن میں رسمی مذاہب کے کل لوازم موجود تھے۔'' ہندوؤں اور مسلمانوں

کے ذہنی امتزاج کی سب سے زیادہ ٹھوس مثال جو ڈاکٹر عابد حسین صاحب پیش کر سکے ہیں وہ ہندوستانی فن تعمیر کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا کہ یہ ذہنی امتزاج کس قدر محدود تھا۔

اس کے بعد ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے اکبر کو ایک نئی ہندوستانی تہذیب کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''اس نئی ہندوستانی قومیت کی جو اکبر نے تعمیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست تھی۔'' ہم اس بیان پر صرف یہ تبصرہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ڈاکٹر صاحب کو یہ تسلیم ہے کہ موجودہ زمانہ میں بھی ''ہندوستان کی روح کسی ایسے فلسفۂ زندگی سے قطعاً ناآشنا ہے جس میں سیاست تہذیب اور مذہب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے'' تو سولھویں صدی میں روحانی اور مذہبی زندگی کی بجائے ریاست کو انسانوں کے جذبات و تخیلات کا مرکز بنانا کس قدر بعید از حقیقت اور نا قابل عمل نصب العین ثابت ہوا ہوگا۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ اکبر نہ صرف اپنی کوشش میں ناکام ہوا بلکہ اس نے ایک ریاستی مذہب بنانے کی کوشش میں مسلمانوں کے ان عناصر اور رجحانات فکر کو بیدار کر دیا جنھیں کئی اعتبار سے رجعت پسند کہا جا سکتا ہے۔

انگریزی دور میں مغرب کے تہذیبی اثرات سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے نئی تہذیب کے دلدادگان پر ایک نہایت بر محل اور بلیغ تنقید کی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں ''تعلیم یافتہ ہندوستانی وضع قطع اور معاشرت میں تو دساوری انگریز کا بگڑا ہوا چربا بن گیا لیکن ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے اس نے یا تو انگریزوں کا اثر قبول ہی نہیں کیا اور اگر کیا تو ان کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا جس کی وجہ سے وہ بے اصول، بے توازن، قومیت باختہ، انفرادیت پرست ہو کر رہ گئے۔'' آگے چل کر ڈاکٹر صاحب زیادہ وضاحت کے ساتھ مغربی تہذیب کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کو یوں واضح کرتے ہیں: ''اس نے ہندوستانیوں کے ایک بڑے حلقے میں خیال اور عمل کے جمود کو توڑ کر ایک حرکت تو ضرور پیدا کر دی لیکن اس حرکت کو کسی تخلیقی مقصد کی راہ نہ دکھا سکی۔ اس کے اثر سے تعلیم یافتہ ہندوستانی اپنے ماضی سے بیزار ہو گئے، لیکن اپنے مستقبل کی تشکیل کا کوئی تصور نہ قائم کر سکے۔'' ''علوم صحیحہ کے میدان

میں دیکھئے یا شعر و ادب کے یا فنون لطیفہ کے اگر اس دور میں کچھ کیا ہے تو ان ہندوستانیوں نے جن کے ذہن کی تربیت در اصل مشرقی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی'' ۔ ہمیں ڈاکٹر صاحب کی ان تنقیدات سے بالکلیہ اتفاق ہے لیکن ہمیں تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے مقدمات سے ان کے منطقی نتائج اخذ نہیں کئے ۔ یعنی اولاً ہند و پاکستان میں جب تک اس مغرب زدہ طبقہ کا اثر باقی ہے جس کی جڑیں اپنی تہذیب میں پیوست نہیں اس وقت تک ان ملکوں میں کوئی تہذیبی ترقی نہیں ہو سکتی ۔ دویم ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ مغربی تہذیب وہ سیکولر (غیر دینی) اور جمہوری ذہن پیدا کرنے سے قاصر رہی جو ایک حقیقی غیر دینی ریاست کی بنیاد بن سکے ۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ محض دستور اور قانون کے زور سے کسی ریاست کو مذہبی یا غیر مذہبی بنایا جا سکتا ہے حالانکہ اس کا دار و مدار تعلیم یافتہ اشخاص کی ذہنی اور اخلاقی نشو و نما پر ہے ۔ ہندوستان اور پاکستان کے تعلیم یافتہ افراد میں ابھی تک وہ مذہبی رواداری ، بے تعصبی اور کشادہ دلی نہیں پیدا ہوئی ہے جو یورپ کے ان ممالک میں پائی جاتی ہے جن کا نظام واقعتاً غیر مذہبی ہے اور جو ہمارا اپنا مذہبی اور ثقافتی ورثہ ہے ۔ یہ چیز ہمارے یہاں اگر پیدا ہو سکتی ہے تو لادینیت سے نہیں بلکہ صحیح مذہبی تعلیم و تربیت سے ۔ بدقسمتی سے ہمارا نام نہاد سیکولر طبقہ اور غیر مذہبی ریاست کا پرچار کرنے والا گروہ اس قسم کی ذہنی اور مذہبی نشو و نما کا مخالف ہے ۔ ان حالات میں ہمیں ہندوستان کے سیکولر نظام حکومت کے بارے میں خوش آئند توقعات قائم کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے ۔

مغربی دور میں ہندوستانی فکر کے ارتقا سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے اقبال اور ٹیگور جیسے نمائندہ مفکرین کا بھی موازنہ کیا ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ٹیگور ''نفس انفرادی کو محدود انسانی نقطۂ نظر سے حقیقی مگر حق مطلق کے نقطہ نظر سے غیر حقیقی سمجھتے ہیں ۔ ان کے نزدیک محدود میں جو کچھ حقیقت ہوتی ہے نا محدود کی نسبت سے ہوتی ہے ۔ محدود انفرادی نفس کا نصب العین یہ ہے کہ نا محدود میں مل جائے'' ۔ ''بخلاف اس کے اقبال کے نزدیک محدود نفس انفرادی اسی طرح حقیقی ہے جس طرح نا محدود نفس مطلق یعنی خدا اور نا محدود سے قریب تر ہونے سے اس کی

انفرادیت گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی جاتی ہے"۔ غالباً ڈاکٹر صاحب ٹیگور اور اقبال کے اس اختلاف کو ہندو اور مسلم ذہن کا اختلاف قرار دینے پر آمادہ نہ ہوں ورنہ انہیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ صدیوں کے تہذیبی اور مدنی امتزاج اور مغربی تہذیب کے متعدد عناصر کو جذب کرنے کے باوجود ہندو اور مسلمانوں کا ذہن بنیادی طور پر مختلف رہا اور دونوں کا تصور حقیقت ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہے۔ اس لئے ہمیں امید نہیں کہ ہندوستانی مسلمان کسی ہندوستانی تہذیبی وحدت میں آسانی سے جذب ہو سکیں گے یا ہندوستان کی تہذیبی وحدت کا خیال پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے گا۔

زبان و بیان اور طرز ادا کے اعتبار سے ڈاکٹر عابد حسین صاحب کی یہ کتاب معیاری کہی جا سکتی ہے۔ مصنف کے خیالات یا اظہار میں کسی قسم کا ابہام نہیں پایا جاتا اور مسائل حیات کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر نہایت وسیع ہے۔ لیکن یہ کتاب جس مقصد کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے اس کے پیش نظر مصنف کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں۔ ہمیں مصنف کے اس دعویٰ سے اختلاف نہیں کہ ہندوستان میں ایک تہذیبی وحدت کے امکانات موجود ہیں لیکن ان امکانات کو بروئے کار لانے کے لئے جس وسعت ظرف کی ضرورت ہے اس کا ہندوستانی حکمرانوں میں کامل فقدان پایا جاتا ہے۔ اس لئے ہمیں ہندوستانی تہذیب کا مستقبل زیادہ روشن نظر نہیں آتا۔

م - م - ص

ہندوستانی سماجیات

از ڈاکٹر جعفر حسین صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

شائع کردہ انجمن ترقی اردو (ہند) علیگڑھ صفحات ۳۶۳

اس کتاب میں ڈاکٹر جعفر حسین صاحب نے ہندوستان کے سماجی نظام کی خصوصیات کا جائزہ لے کر ان مختلف اصلاحی تحریکوں سے بحث کی ہے جن کا مقصد ہندوستانی سماج یا معاشرت کی اصلاح ہے۔ تمہید میں

جناب مصنف نے ساجی علم کی افادیت سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے عام واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے اور لوگ اپنے مسائل کے بارے میں زیادہ حقیقت پسندانہ نقطہ نظر اختیار کرتے ہیں لیکن ساتھ اس کے مطالعہ میں دو بڑے خطرے بھی در پیش ہیں، اولاً تاریخ پسندی یعنی قدیم تاریخ کا ایک خیالی مرقع آراستہ کرنے کی ذہنیت جس سے انسان اپنے قریبی ماحول کی کثافتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ دوسرا خطرہ نصیحت بازی ہے یعنی یہ کہ موجودہ اصلیت کو معلوم کرنے سے قبل ہی ہم یہ بیان کرنا شروع کر دیں کہ کیا ہونا چاہئے۔

اس کے بعد پہلے باب میں مصنف نے ہندوستان کی ساجی زندگی کی خصوصیات کا جائزہ لیا ہے اور ان خصوصیات میں سب سے زیادہ اہمیت مشترک خاندانی زندگی اور ذات پات کے طریق کو دی ہے۔ اول الذکر یعنی مشترکہ خاندان کی خصوصیات سے بحث کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ اس کا بہترین پہلو یہ ہے کہ یہ اشتراکیت کا حقیقی نمونہ ہے اور اشتراکیت کے اس سنہرے اصول کا عملی ثبوت ہے کہ ہر ایک سے اس کی صلاحیت کے مطابق کام لیا جائے اور ہر ایک کو اس کی ضرورت کے مطابق معاش دی جائے۔ لیکن جیسا کہ مصنف نے بتایا ہے مشترکہ خاندانی نظام میں برائیوں اور کمزوریوں کا پہلو زیادہ نمایاں ہے "بےذمہ داری، کاہلی، احسان فراموشیوں اور نکتہ چینیوں کی وجہ سے نمودار ہونے والی کڑواہٹ اور بے تعلقی، ہٹی پن، بے دلی وہ خصوصیتیں ہیں جو مشترک خاندانی زندگی کی تمام اچھائیوں کو بھلوا دینے کے لئے کافی ہیں" "ہزاروں نہیں لاکھوں افراد اسی وجہ سے نکمے ہو گئے اور وہی لوگ جو یورپ اور امریکہ ہوتے تو ہاتھ پاؤں مار کر بھر حال ساج کے کار آمد رکن بنتے ہندوستان میں فالتو اور طفیلی بنے بیٹھے ہیں"۔ اس کے بعد مصنف ذات پات کے نظام، اس کی ابتداء اور تاریخ سے بحث کرتے ہیں اور ذات کے مختلف نظریوں کی تشریح کرتے ہیں۔ ذات پات کے ہندوستانی نظام اور دوسری تہذیبوں کی جماعت بندیوں کے درمیان جو فرق ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر جعفر حسین صاحب لکھتے ہیں: "تمام ساجوں اور زمانوں میں جماعت واری، درجہ بندی اور ہندوستان کی ذات واری تنظیم میں فرق یہ ہے کہ وہاں پہلے تو جماعت واری، درجہ بندی میں قطعیت نہیں آئی اور نہ کسی فرد کو ایک جماعت سے دوسری جماعت میں مذہبی یا

نام نہاد مذھبی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وھاں صرف سماجی، تہذیبی اور کلچرل دقتیں ھوتی ھیں، ھر جماعت کا ھر شخص آزادی سے من بھاتا پیشہ اختیار کرتا اور اپنی پسند سے شادی بیاہ کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس ھمارے ھاں ھر شخص ذات پات کی گونا گوں بندشوں سے مقید رھتا ہے۔ باھمی کھان پان خاص کر شادی بیاہ ناممکن نہیں تو بےحد دشوار ضرور ہے"۔ اس کے بعد وہ ذات پات کی خرابیوں اور اچھائیوں سے بحث کرتے ھیں اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ اگرچہ جدید تعلیم و تمدن کی وجہ سے ذات پات کی بندشیں ڈھیلی ھو رھی ھیں لیکن یہ سمجھنا غلط ھوگا کہ یہ طریقہ چند دنوں کا مہمان ہے۔

ھندوستان کی سماجی زندگی کی ایک اور نمایاں خصوصیت جس سے اس کتاب میں مصنف نے بحث کی ہے لوگوں کی قدامت پسندی اور خوش اعتقادی ہے۔ مصنف کے خیال میں گذشتہ دو سو سال کی صنعتی تہذیب کا ھندوستان کے دیہاتوں پر کوئی اثر نہیں ھوا یا اگر ھوا تو برائے نام۔ "ھمارے ملک کی کھیتی باڑی، ھمارے رسوم و رواج، عادتیں اور خصلتیں، حسرتیں اور ارمان، کھیل اور مشغلے، ایمان اور اعتقاد وھی ھیں یا تقریباً وھی ھیں جو سو برس یا پانچ سو برس پہلے تھے"۔ اس کے مقابلہ میں یورپ کے اکثر ممالک میں ایسی اھم تبدیلیاں ھوئی ھیں جنھیں بجا طور پر سماجی انقلاب کہا جا سکتا ہے۔ مصنف نے اس سست رفتار تبدیلی کی کوئی توجیہہ نہیں کی اور ھم اس خیال سے بالکل متفق نہیں کہ اس کا واحد سبب ھندوستان یا پاکستان کے باشندوں کی نالائقی یا قدامت پسندی ہے۔ ھمارے خیال میں دوسرے ممالک کے لوگ کچھ کم قدامت پسند نہیں۔ کیونکہ قدامت پسندی ایک عام انسانی خصوصیت ہے۔ اصل وجہ یہ معلوم ھوتی ہے کہ ھمارے ملکوں میں صنعتی ترقی کی رفتار تیز نہیں اور ھم سمجھتے ھیں کہ یہ ھماری خوش قسمتی ہے کہ صنعت و حرفت کا انقلاب آھستہ آھستہ آرھا ہے۔ اگر اس انقلاب کی رفتار اتنی تیز ھوتی جتنی کہ انگلستان کے صنعتی انقلاب کی تو اس سے ھماری زندگی میں بڑی سخت ابتری واقع ھوتی۔ اب ھمیں موقعہ ہے کہ ھم سوچ سمجھ کر قدم اٹھائیں اور تبدیلی برائے تبدیلی کے فلسفہ پر عمل پیرا نہ ھوں۔

مغربی تہذیب کے اثرات سے بحث کرتے ھوئے مصنف لکھتے ھیں:
"ھمارے ملک کا صرف سواں حصہ پچھمی کلچر سے متاثر ھوا ہے، اس

سوپن کا سوال بھی کلچر میں گھل مل گیا ہے اور اسی حد تک ہمارے سماج اور کلچر میں نیا پن نظر آتا ہے ورنہ عام طور پر ہندوستان قدامت کے چنگل میں پھنسا ہوا ہے جس کے ثبوت ہمیں خود شہروں کی اکثریت میں وہ بھی ظاہرا پچھڑے ہوئے گھرانوں میں ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی طالب علم ہے وہ بھی سماجیات اور معاشیات کا۔ پھر بھی وہ ہمعصر کلچر کے دقیانوسی طریقوں سے وابستہ ترقیانہ تحریکوں سے قطعی ناواقف رہ کر کورس کی تکمیل کرتا ہے۔ مسلمان طالب علم معاشیات اور سماجیات پڑھ کر بھی بھہ اور سود کی مخالفت یا کئی بیوی پن کی موافقت کرتے ہیں"۔ ان مغرب زدہ طبقات پر مصنف نے بڑی کڑی تنقید کی ہے۔ چنانچہ وہ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "کوئی قانون ساز مجلس کا رکن ہے، کوئی بڑے انتظامی عہدے پر فائز ہے ...... مگر سب کے سب فرقہ واریت ہی نہیں جز فرقہ واریت یا پرد یشیت میں مبتلا ہیں۔ سب کے سب کنبہ نوازی اور دوست پروری کرنا اور اپنوں کو بھرنا چاہتے ہیں۔ سب کے سب حقوق کے طلب گار اور فرائض سے انجان ہیں۔ ... انھوں نے یورپ سے یہ تو سیکھا ہے کہ اونچے جیون معیار پر زندگی بنانی چاہئے، آرام اور ٹھاٹھ سے زندگی گزارنی چاہئے ... انھوں نے یورپ سے علمی ادارے، کاروباری طریقے، راج کاجی اصول حاصل کئے ہیں مگر وقت کی پابندی ڈسپلن کی اہمیت، فرض شناسی، اصول دوستی، تحقیق پسندی، نیچر پرستی، قدرت کا مطالعہ، سیر و سیاحت کا شوق، کاروباری سلیقہ، پاکیزگی، صفائی، آرٹ پرستی، نفاست، سماج سیوا وغیرہ میں سے کچھ نہیں یا بہت کم یا برائے نام سیکھا ہے"۔ ہمارے خیال میں یہ تنقید بالکل بجا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بیرونی کلچر اور طرز تعلیم انسانوں کی روح اور ان کے ذہنوں کو نہیں بدل سکتا۔ وہ زیادہ سے زیادہ ان کے ظاہری طور طریق اور طرز معاشرت میں تبدیلی کر سکتا ہے لیکن کوئی حقیقی نفسی اور تہذیبی تغیر پیدا کرنا اس کے بس کی بات نہیں۔ یہ روحانی اور ذہنی تبدیلی اگر واقع ہو سکتی ہے تو خود ہمارے تہذیبی اور روحانی اقدار کے احیاء سے بشرطیکہ اس کو ادارہ جاتی احیاء (institutional revival) کے ساتھ خلط ملط نہ کیا جائے کیونکہ ادارہ جاتی احیاء نا ممکن ہے۔ بہر حال اس سے یہ ضرور ثابت ہوا کہ مغربی تہذیب نے جو کچھ تبدیلیاں پیدا کی ہیں وہ سطح سے تعلق

رکھتی ھیں ۔ ہم نے ابھی تک اس تہذیب کے حقیقی اقدار کو جذب نہیں کیا اور غالباً یہ ممکن بھی نہیں کہ کوئی بیرونی پودا ہماری مشرقی سر زمین میں پروان چڑھ سکے ۔ ان حالات میں ہندوستان اور پاکستان کے لوگوں کو اپنے طرز تعلیم اور تہذیب کا از سر نو جائزہ لینا چاہئے۔

دوسرے باب میں ڈاکٹر جعفر حسین صاحب نے ہندوستان کے مختلف سماجی مسئلوں سے بحث کی ہے مثلاً عورتوں کی محکومی اور بے بسی، بیواؤں کے ساتھ ناانصافی اور بدسلوکی، بچپن کی شادی، کئی بیاہ پن (تعدد ازدواج)، وراثتی حق، پردہ، طلاق کی ممانعت اور مخالفت اور جہالت وغیرہ اور آخر میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ''ہندوستان کے سماجی مسئلوں کو حل کرنا ہو یا یہاں کے تمدن کی گتھیوں کو سلجھانا ہو تو یہ یقین کرنا کہ صرف تعلیم ہمیں منزل مقصود تک پہنچا دے گی اتنا ہی خطرناک ہے جتنا کہ یہ اعتقاد کہ محض پیسے سے اونچا جیون معیار حاصل ہو سکتا ہے''۔ لیکن مصنف نے یہ نہیں بتایا اگر تعلیم اور معاشی ترقی کے ذریعہ ان مسائل کو حل نہیں کیا جا سکتا تو وہ آخری اور حتمی تدبیر کون سی ہے جو اس سماجی پستی کو دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے۔ کیا کوئی روحانی اور اخلاقی انقلاب اس صورت حال کا ازالہ کر سکتا ہے؟

تیسرے باب میں سماجی اصلاح کی تحریکوں کا تاریخی جائزہ لیا گیا ہے اور اس میں بدھ مت، جین مت، اور دوسری مذہبی تحریکوں کا ذکر ہے جنھوں نے ہندوستانیوں کے خیالات اور طرز زندگی میں تبدیلی پیدا کی۔ اس کے بعد دور وسطیٰ کی اصلاحی تحریکوں کا ذکر ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ اس حصہ میں اکبر کو بھی ایک معاشرتی اور مذہبی مصلح کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے حالانکہ اکبر نے جو کچھ کیا وہ محض اپنے وقتی اور ذاتی سیاسی مفاد کے لئے کیا۔ نہ یہ کہ اس کے اندر اصلاح کا کوئی جذبہ موجود تھا۔ اسی سلسلہ میں اورنگ زیب کا بھی ذکر آ گیا ہے اور اسے متعصب قرار دینے کے باوجود مصنف نے اس کے بعض اصلاحی کارناموں کی بجا طور پر تعریف کی ہے۔ مثلاً محرم میں تعزیوں کے جلوس کی ممانعت، شراب بندی، فحش گانوں کی ممانعت، غلامانہ طرز تعظیم کا انسداد اور سرکاری منجموں کی برطرفی۔ اس کے بعد انگریزی دور کی اصلاحی تحریکات کا حال بیان کیا گیا ہے مثلاً برہمو سماج، آریا سماج، پرارتھنا سماج،

رام کرشنا مشن وغیرہ۔ اس میں ضمناً علیگڑھ تحریک کا بھی ذکر آ گیا ہے جس کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں ''اس میں مطلق شک نہیں کہ علیگڑھ تحریک کا سمبندھ (تعلق) زیادہ تر مذہب، تعلیم، ادب اور بالآخر راج کاج سے تھا۔ سماج سدھار سے ان کا واسطہ تھا بھی تو برائے نام نظری اور فلسفیانہ۔ عملی طور پر سماج کی بھلائی کے لئے علیگڑھ تحریک سے واسطہ رکھنے والی شخصیتوں نے کوئی حصہ نہیں لیا''۔ ہمیں مصنف کی اس رائے سے اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوئی بجز اس کے کہ اس سلسلہ میں جامعہ ملیہ کی تعلیمی تحریک کا بھی ذکر ضروری تھا کیونکہ یہ تحریک بھی بالآخر علیگڑھ تحریک کی پیدا کردہ تھی اور اس کا اصلاحی پہلو زیادہ نمایاں تھا۔ اسی سلسلہ میں ہم یہ بھی عرض کریں گے کہ مسلمانوں کی اصلاحی تحریکات میں سب سے زیادہ اہم مقام شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان والوں کی تحریکات کا ہے۔ ورنہ عام طور پر یہ صحیح ہے کہ دور جدید میں ہندوستانی مسلمانوں نے سماجی اصلاح کی طرف بہت کم توجہ کی۔

چوتھے باب میں سماجی اصلاح کی ان کوششوں کا ذکر کیا گیا ہے جو بیسویں صدی ہندوستان میں عمل میں آئیں۔ ہندوستان کے سیاسی حالات سے بحث کرتے ہوئے اس باب میں مصنف نے پاکستان تحریک اور اس کے لیڈروں پر بعض ناروا حملہ کئے ہیں جو ایک سنجیدہ علمی کتاب کے شایاں شان نہیں۔ چنانچہ مصنف لکھتے ہیں ''بد قسمتی سے جن طاقتوں نے ہندوستانیوں میں جاگرتی پیدا کی ان سے فرقہ پرستوں کو بھی فائدہ اٹھانے کا اچھا اور سستا موقع ھاتھ آیا۔ چنانچہ جناح کی قیادت میں اور اقبال، خلیق الزمان اور بہادر یار جنگ جیسے فرقہ پرست رھنماؤں کی کوشش سے اور ھزاروں کم نام، گم نام اور بد نام شاعروں، ادیبوں، اخبار نویسوں کی کارستانیوں کی بدولت دو قومی نظریہ خوب پھولا پھلا اور آخر کار بٹوارہ ھوا اور پاکستان وجود میں آیا جس سے اکثریتی علاقے کے مسلمانوں کا سراسر فائدہ اور اقلیتی علاقوں کے مسلمانوں کا سولہ آنے نقصان تھا۔ مگر تعجب اس حقیقت پر ہے کہ اقلیتی علاقوں کے مسلمان دو قومی نظریہ کو بڑھانے، پاکستان یا موت کا نعرہ بلند کرنے، آزادی کی مہموں سے الگ تھلگ رہ کر فائدے کے وقت آن موجود ہونے میں سب سے پیش پیش تھے''۔ ڈاکٹر جعفر حسین صاحب غالباً اقلیتی صوبوں کے اُن مسلمانوں کی حالت زار کو عمداً

نظر انداز کر رہے ہیں جنھوں نے برسوں تک کانگریس اور ایک قومی نظریہ کا حق نمک ادا کیا لیکن جن کے سامنے اس وقت ہندوستان میں ایک تاریک مستقبل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر اقلیتی صوبوں کے مسلمان اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کا ساتھ چھوڑ کر یک قومی نظریہ کی حمایت کرتے تو کیا ان کی موجودہ پوزیشن میں کوئی فرق پیدا ہو جاتا؟ ہم سمجھتے ہیں کہ اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کا طرز عمل موجودہ حالات اور تاریخ کی روشنی میں حق بجانب تھا۔ لیکن ان امور سے قطع نظر ایک علمی کتاب میں اس قسم کے مباحث لانا اور پھر پاکستان اور اس کے رہنماؤں پر نا روا حملے کرنا ایک بڑے عالم اور مصنف کے لئے قطعاً نازیبا ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ تنگ نظر ماحول میں یہ امر تعجب انگیز بھی نہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انجمن ترقی اردو ہند اور دوسرے ہندوستانی اداروں سے جو تصانیف شائع ہو رہی ہیں ان میں علمیت اور سنجیدگی کم اور پروپاگنڈا بازی زیادہ ہے۔

اسی باب میں جہاں قائد اعظم وغیرہ کو جناح اور فرقہ پرست کہا گیا ہے گاندھی کو ایک بڑے سماجی مصلح اور پیغمبر کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے اور ان کے کارناموں کو بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا ہے۔ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ گاندھی نے ہندو سماج کی اصلاح کے لئے بہت کچھ کیا لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ہندوؤں کی ذہنی تنگی، عدم مساوات اور ناروا داری کی اسپرٹ کو بدلنے میں وہ قطعاً ناکام رہے۔ ہندوؤں کی مذہبی اور قومی تنگ نظری اور ناروا داری کی جڑیں اتنی مضبوط اور قدیم ہیں کہ ہمارے خیال میں کوئی تہذیبی اور اصلاحی قوت ان کا مداوا نہیں کر سکتی۔

آخر میں مصنف نے ہندوستانی دستور کے ان پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے جن میں سماجی اصلاح کی شان پائی جاتی ہے۔ لیکن ایک ایسی قوم کے لئے جس کے اندر وسعت قلب اور کشادہ دلی معدوم ہو کاغذی حقوق اور تحفظات بے معنی ہیں۔

کتاب کے آخر میں اصطلاحات کی ایک فہرست اور ایک کتابیہ بھی شامل کیا گیا ہے جس میں ان کتابوں کا ذکر ہے جن سے مصنف نے مدد لی ہے۔ افسوس کہ ڈاکٹر جعفر حسین صاحب کی کتاب کا معیار اتنا بلند نہیں جتنا ڈاکٹر عابد حسین صاحب کی کتاب کا جس پر ہم

تبصرہ کر چکے ہیں۔ علمی نقطۂ نظر سے یہ کتاب محض واقعاتی ہے۔ یعنی اس میں ہندوستانی سماج کے موجودہ اور قدیم حالات سلیقہ کے ساتھ یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان یکجا واقعات و حقائق کے پس پشت کوئی نظریاتی قوت نہیں ہے اور نہ کوئی مرکزی تصور ہے جس سے ہمیں واقعات کی توجیہہ میں مدد ملے۔ مصنف نے اگر بعض موقعوں پر رائے زنی سے کام لیا ہے تو وہ بھی جزوی واقعات سے متعلق۔ ان کے ذہن میں ہندوستان کے سماجی ارتقاء کا کوئی کلی تصور نہیں پایا جاتا۔ اس لئے ہم اس کتاب کو معلوماتی قرار دے سکتے ہیں لیکن خالص علمی حیثیت سے اس کا پایہ بلند نہیں کہا جا سکتا۔ مصنف کی زبان بھی نقائص سے پر ہے۔ انھوں نے بعض عجیب عجیب اصطلاحیں ایجاد کی ہیں مثلاً ترکاریت (vegetarianism) عیسائیت کا مہا مرکز، گناوا (census)۔ ان اختراعات سے بھی مصنف کی ذہنیت کا پتہ چلتا ہے کہ وہ اردو کی مسلمہ اصطلاحات کو چھوڑ کر سیاسی محرکات کے تحت اردو زبان میں سنسکرت آمیزی کرنے کی طرف مائل ہیں۔ مجموعی حیثیت سے یہ مفید تالیف ہے اور ضرورت ہے کہ پاکستان میں بھی تہذیب و ثقافت کے متعلق ایسی کتابیں لکھی جائیں۔

م - م - ص

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ENGLISH

No.	Title		Rs.	As.
1.	Islamic Ideology by Dr. Khalifa Abdul Hakim	...	10	0
2.	Islam and Communism by Dr. Khalifa Abdul Hakim	...	8	0
3.	Fundamental Human Rights by Dr. Khalifa Abdul Hakim	...	0	8
4.	Women in Islam by Mazher-ud-Din Siddiqi	...	5	12
5.	Islam and Theocracy by Mazher-ud-Din Siddiqi	...	1	8
6.	The Fallacy of Marxism by Dr. Mohammad Rafi-ud-Din	...	1	0
7.	Mohammed the Educator by Robert L. Garlick Jr.	...	3	8
8.	Development of Islamic State and Society by Mazher-ud-Din Siddiqi		(Under Print)	
9.	A Critical Study of Pantheistic Mysticism by Bashir Ahmad Dar		(Under Print)	

اردو

نمبر	کتاب	آنے	روپے
۱۰ -	حکمت رومی مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل- بی، پی ایچ- ڈی	۰	۳
۱۱ -	اسلام کی بنیادی حقیقتیں مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل بی، پی ایچ - ڈی	۸	۲
۱۲ -	اسلام کا معاشی نظریہ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے	۸	۱
۱۳ -	اسلام کا نظریۂ تاریخ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے	۰	۳
۱۴ -	اسلام کا نظریۂ اخلاق مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے	۱۲	۱
۱۵ -	دین فطرت مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے ...	۸	۱
۱۶ -	عقائد و اعمال مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے	۱۲	۰
۱۷ -	اسلام میں حیثیت نسواں مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ایم- اے	۰	۳
۱۸ -	مسئلۂ اجتہاد مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی ...	۸	۲
۱۹ -	افکار ابن خلدون مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی ...	۸	۳
۲۰ -	افکار غزالی مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی ...	۰	۵
۲۱ -	مقام سنت مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	۰	۲
۲۲ -	ریاض السنہ مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	۰	۸
۲۳ -	الدین یسر مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	۰	۶
۲۴ -	اسلام میں حریت، مساوات، اخوت مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر	۰	۱

			روپے	آنے
۲۵ -	اسلام اور حقوق انسانی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر		۱	۴
۲۶ -	علم تصوف مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	..	۲	۰
۲۷ -	خلافت اسلامیہ مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	...	۵	۸
۲۸ -	اصول فقہ اسلامی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	...	۲	۸
۲۹ -	بیدل مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	...	٦	۸
۳۰ -	مذاہب اسلامیہ مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	...	۵	۰
۳۱ -	تہذیب و تمدن اسلامی حصہ اول مصنفہ مولانا رشید اختر ندوی	...	۵	۰
۳۲ -	تہذیب و تمدن اسلامی حصہ دوم مصنفہ مولانا رشید اختر ندوی	...	٦	۸
۳۳ -	تہذیب و تمدن اسلامی حصہ سوم مصنفہ مولانا رشید اختر ندوی	...	۵	۱۲
۳۴ -	اسلام کا نظریۂ تعلیم مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	...	۱	۰
۳۵ -	قرآن اور علم جدید مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	...	۵	۸
۳٦ -	فقۂ عمر مصنفہ مولوی محمد ابو یحییٰ امام خان	...	۳	۰
۳۷ -	طب العرب مصنفہ پروفیسر براؤن ، مترجمہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی ...	...	٦	۰
۳۸ -	مسئلۂ زمین اور اسلام مصنفہ پروفیسر محمود احمد ایم۔ اے	...	۳	۸
۳۹ -	ازدواجی زندگی کے لئے اہم قانونی تجاویز از مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری ندوی	...	۰	۱۵
۴۰ -	اسلام اور رواداری مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری		٦	۰

کتب زیر طبع و زیر تصنیف

۴۱ - اسلام کا نظریۂ حیات مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مترجمہ محمد قطب الدین

۴۲ - دعوت اسلام مصنفہ سر ٹامس آرنلڈ، مترجمہ مولوی عنایت اللہ ۔

۴۳ - تاریخ جمہوریت مصنفہ شاہد حسین رزاقی، ایم۔ اے

۴۴ - اصول الفقہ مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی و مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ۔

۴۵ - اسلام اور موسیقی مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ۔

۴٦ - حیات محمد مصنفہ محمد حسین ہیکل پاشا مترجمہ مولانا محمد امام خاں ۔

۴۷ - اعلام المؤقعین مترجمہ مولانا محمد امام خاں ۔

۴۸ - الطرق الحکمیہ مترجمہ مولانا محمد امام خاں ۔

۴۹ - انبیاء مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ۔

۵۰ - مشاہیر اسلام مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ۔

۵۱ - تہذیب و تمدن اسلامی جلد چہارم مصنفہ مولانا رشید اختر ندوی ۔

۵۲ - ہندوستان میں اسلامی تہذیب مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک ۔

۵۳ - تاریخ لاہور مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی ۔

PUBLICATIONS OF THE BAZM-I-IQBAL LAHORE

Rs. As. P.

ENGLISH

1. **The Journal 'IQBAL'** edited by Professor M.M. Sharif and B.A. Dar; Published quarterly in *English* and Urdu issues alternately. Subscription Rs. 10/-. For English or Urdu issues only Rs. 5/-. Single copy Rs. 2/8/-.
2. **The Development of Metaphysics in Persia**
   by Dr. Iqbal (Reprint)
   Foreword by Professor M. M. Sharif ... 5 0 0
3. **Bibliography of Iqbal**
   by Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi
   Foreword by Professor M. Aslam ... 1 0 0
4. **Al-Mawardi's Theory of the State**
   by Qamaru'd-Din
   Foreward by Professor M. M. Sharif ... 0 12 0
5. **The Life and Thought of Rumi**
   by A. Iqbal ... ... (In Press)
6. **Iqbal and Post-Kantian Voluntarism** by B. A. Dar ... ... (In Press)
7. **Iqbal and the West** by M. Mazher-ud-Din Siddiqi ... ... (In Press)

URDU

8. **Iqbal aur Mulla** (اقبال اور ملا)
   by Dr. Khalifa Abdul Hakim 0 12 0
9. **Makateeb-i-Iqbal**
   Letters of Iqbal to
   Khan Muhammad Niazu'd-Din Khan
   (مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان) ... 1 4 0
10. **Taqareer-i-Yaum-i-Iqbal (1954)**
    (تقاریر یوم اقبال ۱۹۵۴ء) 1 4 0
11. **Allama Iqbal** (علامہ اقبال)
    Urdu translation of Mainvi's Iqbal Lahori (اقبال لاهوری)
    by Sufi Ghulam Mustafa Tabassum ... 1 8 0
12. Selected Talks of Radio Pakistan on Iqbal ... (In Press)
13. **Zikr-i-Iqbal** by Abdul Majid Salik ... (In Press)
14. **Fikr-i-Iqbal** by Dr. Khalifa Abdul Hakim ... 5 0 0
15. **Talmihat-i-Iqbal** by Syed Abid Ali Abid (Under preparation)
16. Urdu Translation of Iqbal's **'Reconstruction of Religious Thought in Islam'**
    by Syed Nazir Niazi (Under preparation)

Secretary,
BAZM-I-IQBAL,
2, Narsing Das Garden,
Club Road, Lahore
(West Pakistan)

PUBLICATIONS OF THE BOARD FOR ADVANCEMENT OF LITERATURE LAHORE

Rs. As. P.

1. **Ta'aruf Jadeed Siyasi Nazariyya**
(تعارف جدید سیاسی نظریہ)
Urdu Translation of Joad's *Modern Political Theory* by Abdul Majid Salik and Abdul Mohsi ... 2 12 0

2. **Ghaib-o-Shahud** (غیب و شہود)
Urdu Translation of Eddington's *Science and the Unseen World* by Syed Nazir Niazi ... 3 4 0

3. **Hikmat-i-Quran** (حکمت قرآن)
Urdu Translation of Mahmud Mukhtar's *Introduction to the Wisdom of the Holy Quran* by Sufi Ghulam Mustafa Tabassum ... 1 0 0

4. **Dulat-i-Aqwam** (دولت اقوام) ...
Urdu Translation of Adam Smith's ...
Wealth of Nations by ...
Sheikh Ataullah and H. A. Fakhri- ... (In Press)

5. **Falsafa-i-Shariat-i-Islam** (فلسفۂ شریعت اسلام)
Urdu Translation of Sobhi Mahmassani's **Falsafat-ut-Tashree fil-Islam**
(فلسفۃ التشریع فی الاسلام)
by Dr. Shaikh Inayat Ullah and Muhammad Ahmad Rizvi 5 0 0

6. **Science for the Citizen by Hobgen** ...
Urdu Translation by Aftab Hasan ... (In Press)

7. **History of Science** by George Sarton, ...
Urdu Translation by Syed Nazir Niazi .. (In Press)

8. **Nizam-i-Mu'ashara aur Ta'lim**
(نظام معاشرہ اور تعلیم)
Urdu Translation of Russell's *Education and Social Order* by Abdul Majid Salik and G. R. Aziz 4 0 0

9. Urdu Translation of Toynbee's ...
'*A Study of History*' ...
by Ghulam Rasul Mehr ... ... (In Press)

10. Urdu Translation of Ibn-i-Hasan's **Central Structure of Mugahl Empire,** by Hamid Ali Khan and Abdul Ghani Niazi (Under preparation)

11. Urdu Translation of Dr. Hasan Ibrahim Hasan's **Attarikhul Islamussiyasi** (التاریخ الاسلام السیاسی)
by Syed Mohd. Ja'far and Alim Ullah Siddiqi (Under preparation)

12. Urdu Translation of **Aristotle's Politics** ...
by Syed Nazir Niazi (Under preparation)

Secretary,
Board for the Advancement of Literature,
2, Narsing Das Garden,
Club Road, Lahore
(West Pakistan)

علم و ادب کا ماهنامه

"تذکرہ" کراچی

یکم مارچ کو اپنی سه ساله زندگی پر

سالنامه

پیش کر رہا ہے

ضخامت دو سو صفحات — قیمت ایک روپیه

چندہ سالانه چار روپے — فی پرچه چھ آنے

مینیجر :— ماهنامه "تذکره" - آرام باغ — کراچی

مسئلۂ خلق قرآن اور اس کی تاریخ

کہتے ہیں کہ خلق قرآن کا نظریہ سب سے پہلے دولت امویہ کے آخر میں جعد بن درھم نے پیش کیا جو مروان بن محمد آخری اموی تاجدار کا معلم تھا۔ سرح العیون میں لکھا ہے ''اور وہ امت محمد میں پہلا شخص تھا جس نے دمشق میں خلق قرآن کا قول ظاہر کیا۔ پھر جب اس کی طلبی ہوئی تو بھاگ نکلا اور کوفہ پہنچا جہاں اس سے جہم بن صفوان نے وہ نظریہ اخذ کیا جو جہمیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جعد نے یہ تعلیم ابان بن سمعان سے حاصل کی تھی اور ابان نے طالوت ابن عاصم یہودی سے سیکھا تھا''[1]۔ جعد کو خالد بن عبداللہ القسری حاکم کوفہ نے عیدالضحیٰ کے دن قتل کیا اور کہا کہ 'میں چاہتا ہوں کہ آج جعد کی قربانی کروں۔' جعد کہتا تھا کہ اللہ نے موسیٰ سے کلام نہیں کیا اور ابراہیم کو اپنا دوست نہیں بنایا۔ اس سے لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے حالانکہ یہ ایک بعید استنتاج تھا۔

جعد ہی کا ہم خیال جہم بن صفوان ترمزی تھا جس کو سالم بن احوز نے سنہ ۱۲۸ھ میں مرو میں قتل کیا کیونکہ وہ نفی صفات کا اعلان کرتا تھا جس سے کلام اللہ کی نفی اور خلق قرآن کا نظریہ پیدا ہوتا تھا۔

پھر کہتے ہیں کہ ہارون الرشید کے ایام خلافت میں ایک شخص بشر المریسی، جو یہودی الاصل تھا، خلق قرآن کی تعلیم دیا کرتا تھا اور تقریباً چالیس برس تک اس قول کی طرف دعوت دیتا رہا اور اس پر کتابیں بھی تالیف کیں اور ۲۲۸ھ میں انتقال کیا[2]۔

---

[1] سرح العیون۔ ص ۱۰۹۔ [2] الخطیب البغدادی ۶۲/۷۔

ھارون کے خوف سے اس کے زمانۂ خلافت میں بشر چھپا رہا ، اس لئے قتل سے بچ گیا ۔ بہر حال خلق قرآن کا قول معتزلہ نے جعد و جہم سے وراثت میں پایا ۔ پھر اس کو بہت وسعت دی اور دوسروں سے اس کے بارے میں کثرت سے بحث و مناظرہ کیا ۔

اور محققین نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ آیا مسلمان خلق قرآن کے مسئلہ میں یہودیت سے متاثر ہوئے تھے جیسا کہ ابن اثیر نے بیان کیا ہے ، یا نصرانیت سے کیونکہ وہ بھی حضرت عیسیٰ کے بارے میں کہتے تھے کہ وہ کلمۃ اللہ ہیں اور کلمۃ اللہ کو مخلوق کہنا جائز نہیں ۔ غالباً مسلمانوں نے کلام اللہ کے بارے میں عیسائیوں کے اس قول کی نقل کی ۔

اس دوسرے خیال کی تائید مامون کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو اس نے اپنے مشہور خط میں ظاہر کیا ہے جس کا ذکر ابھی تفصیل سے آئے گا ۔ 'ان لوگوں نے نصاریٰ کے اس دعوے کی نقل کی ہے کہ عیسیٰ ابن مریم مخلوق نہیں تھے کیونکہ وہ کلمۃ اللہ تھے' ۔

اس سے ظاہر ہے کہ مسئلہ خلق قرآن دولت امویہ کے آخر میں پیدا ہؤا اور برابر پرورش پاتا رہا اور جدل و مناظرہ کا میدان بنا رہا اور اس پر کتابیں تالیف ہوتی رہیں لیکن عہد مامون سے قبل کسی کو خیال نہ آیا کہ اس مسئلہ کو حکومت کا رسمی دین بنائے ۔

مامون خاص علمی ذوق کا مالک تھا ، اسی لئے علمی و ادبی مباحث سے خاص شغف رکھتا تھا اور اس نے اہل علم کی ایک ممتاز جماعت اکٹھا کر رکھی تھی جو اس کے محل میں جمع ہوتے اور مختلف مسائل پر بحث و مناظرہ کرتے تھے ، کبھی ادب پر کبھی فقہ پر کبھی تاریخ پر اور کبھی کلام پر اور اس کی عقل فلسفیانہ اصول دین سے مقید ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی فکر میں آزاد تھی اور اس کی مجالس میں جو جدل و مناظرے ہوتے ، فوراً زبان زد خلائق ہو جاتے تھے اور لوگ بھی انھیں بحثوں میں لگ جاتے تھے اور ان کی بحثیں بھی قصر شاہی کی بحثوں کی بازگشت ہوتی تھیں ۔

مامون چونکہ آزاد فکر انسان تھا اور عقل پر سب سے زیادہ اعتماد رکھتا تھا، اس لئے مذہب اعتزال اس کی طبیعت سے سب سے زیادہ قریب تھا۔ اس نے معتزلہ کو اپنے دربار میں جگہ دی اور ان لوگوں کو قصر خلافت میں غیر معمولی اثر و نفوذ حاصل ہو گیا۔ ان میں ثمامہ بن اشرس اور احمد بن داؤد سب سے زیادہ ممتاز تھے۔

اس وقت مامون کے سامنے دو اہم سوال اٹھے۔ ایک یہ کہ کیا اعتزال بھی دوسرے مذاہب کی طرح ایک مذہب شمار کیا جائے اور ہر انسان کو مکمل آزادی ہو کہ جو رائے چاہے اختیار کرے اور حکومت اس میں کوئی دخل نہ دے کیونکہ یہ مسئلہ کوئی کفر و ایمان کا مسئلہ نہ تھا؟ یہ مختلف مذاہب صرف رائیں تھیں جن کی حدود اسلام میں گنجائش تھی اور اس کی قطعاً ضرورت نہ تھی کہ حجت و برہان سے لوگوں کو ایک خاص رائے ماننے پر مجبور کیا جائے۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ کیا حکومت اعتزال کو اپنا شعار بنائے اور لوگوں کو مجبور کرے کہ اس کو قبول کریں اور اعتزال حکومت کا رسمی مذہب بن جائے جیسے اسلام رسمی دین تھا؟

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ مسئلہ اٹھا تو یہ دونوں رائیں موجود تھیں اور مامون کے اصحاب خاص میں کچھ لوگ تھے جو یہ کہتے تھے کہ اس معاملے میں حکومت کو کوئی دخل نہیں دینا چاہئے اور لوگوں کو ان کی رائے کے مطابق ان کے عقائد میں آزاد چھوڑ دینا چاہئے اور خلیفہ کے لئے مناسب نہیں کہ ایک مخصوص مذہب کو دوسرے مذاہب کے خلاف مدد و نصرت پہنچائے۔ اس رائے کے سرخیل یحییٰ بن اکثم قاضیٔ وقت اور یزید بن ہارون واسطی تھے۔ چنانچہ جب مامون نے امیر معاویہ پر تبرّا بھیجنے کی رسم جاری کرنی چاہی تو یہی یحییٰ تھے جنھوں نے اس سے کہا کہ "اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے کہ آپ لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں اور ان پر یہ ظاہر نہ کریں کہ فلاں فرقے کی طرف آپ کا رجحان ہے۔ یہی سیاست کی مصلحت ہے اور یہی تدبر کا تقاضا ہے"۔ یزید بن ہارون کے بارے میں مامون کہا کرتا تھا کہ میں ان کا بہت احترام کرتا ہوں کیونکہ اگر میں نے خلق قرآن

کا اظہار کر دیا اور انھوں نے اختلاف کیا تو لوگ فتنہ میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اس کے خلاف دوسرا گروہ تھا جس نے خلیفہ کو یہ سمجھایا کہ لوگوں کو اس گروہ کی رائے اختیار کرنے پر مجبور کرنا ہی حسن تدبر ہے۔ اس جماعت کے سرغنہ ثمامہ بن اشرس اور احمد ابن ابی داؤد تھے۔

قضاء و قدر نے شاید یہی چاہا کہ حزب اول کمزور پڑ جائے۔ چنانچہ یزید بن ہارون کا ۲۰۶ھ میں انتقال ہو گیا اور یحیٰی بن اکثم قاضی القضاۃ کے منصب سے ۲۱۸ھ میں معزول کر دئے گئے اور ان کی جگہ ابن ابی داؤد کا تقرر ہؤا۔ لہذا موئیدین کا پلہ بھاری ہو گیا اور ۲۱۸ھ میں مامون نے لوگوں کو خلق قرآن کا قول اختیار کرنے کا فرمان جاری کر دیا۔

مامون خود تعلیم یافتہ اور ذکی شخص تھا لیکن اس کے باوجود اپنے ماحول کے اثرات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا۔ مسائل دین میں سے وہ جو کچھ حق سمجھتا تھا، شروع ہی سے اس کا میلان یہ تھا کہ اس کے قبول کرنے پر لوگوں کو مجبور کیا جائے اور اس باب میں معتزلہ نے اس کی ہمت بڑھائی اور اس کی مدد کی کیونکہ وہ اپنے بنیادی اصول امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں حد سے زیادہ مبالغہ کرتے تھے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ان میں سے اکثر کا یہ خیال تھا کہ مومن فقط وہی ہیں جنھوں نے اصول اعتزال اختیار کیا ہے اور ان کے سوا اور کوئی مومن نہیں۔ لہذا اگر وہ لوگوں کو اپنی رائے اختیار کرنے پر مجبور کرتے تھے تو یہ ان کے نزدیک کفار کو دعوت اسلام دینے کے مترادف تھا اور اگر وہ خلیفہ کو اس پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ وہ اعتزال کو سلطنت کا رسمی مذہب قرار دیدے تو گویا انھوں نے اسلام کی خدمت کی اور صحیح عقیدہ کی اشاعت کی۔ مسئلہ خلق قرآن ایسا مسئلہ تھا جس کے اندر اعتزال کی پوری روح آ گئی تھی کیونکہ مامون کے عہد میں اس پر کثرت سے جدل و اختلاف ہو رہا تھا اور اس مسئلہ کی بنیاد معتزلہ کے سب سے بڑے اصول یعنی توحید اور عدم تعدد صفات اللہ پر رکھی گئی تھی۔ اس لئے

انھوں نے مامون کی ہمتیں بلند کیں اور اس کا پورا ساتھ دیا۔ ان کا سب سے بڑا علم بردار احمد بن ابی داؤد تھا اور یہ مسئلہ خلافت عباسیہ کا ۲۱۸ھ سے ۲۳۴ھ تک سب سے بڑا مسئلہ بنا رہا۔

مامون نے ۲۱۸ھ میں خلق قرآن کا عقیدہ اختیار کرنے کا فرمان جاری کیا۔ اس کو نافذ کرنے کے لئے اس۔ جو نظام قائم کیا، تاریخ میں اس کو 'محنة' کہتے ہیں۔ یہ لفظ پہلے بھی اس معنی میں مستعمل تھا۔ دعوت کے کام میں انبیاء علیہم السلام کو جو عذاب سہنا پڑا اور جس صبر و ضبط کا انھوں نے اظہار کیا اس کو بھی محنة کہتے تھے۔ بعد میں شیعوں پر ان کی سیاسی سرگرمیوں اور سازشوں کی وجہ سے جو مصائب ٹوٹے اور انھوں نے جس صبر و استقامت سے کام لیا اس کو بھی محنة کہا گیا۔ لیکن اس دور سے اس لفظ کا استعمال ان علماء کے اختبار کے لئے مخصوص ہو گیا جو قول خلق قرآن کے انکار پر مورد عذاب ہوئے۔

یہ فرمان مامون نے تمام صوبوں کے حاکموں کے نام جاری کیا۔ اس کی نقل تاریخ طبری اور تاریخ بغداد طیفور وغیرہ میں تفصیل سے درج ہے۔ اس کا مضمون بہت طویل ہے اس لئے ذیل میں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

۱۔ مامون کا خیال تھا کہ لوگوں کے عقائد فاسدہ کی تصحیح اس پر واجب ہے خصوصاً ایسے وقت میں جب اصول دین میں سے کسی اصل میں فساد واقع ہو چکا ہو۔ مثلاً جب لوگ قرآن کو قدامت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کر کے شرک میں مبتلا ہو رہے ہوں۔

۲۔ اس دور میں کثرت سے عامۃ الناس خلق قرآن کے بارے میں گفتگو کرتے اور کہتے تھے کہ قرآن قدیم ہے اور علماء متبوعین اسی طرف لوگوں کو دعوت دیتے تھے۔ مامون نے اپنے فرمان میں قرآنی دلائل سے اس عقیدہ کو باطل ثابت کیا ہے۔

۳۔ اس عہد میں بہت سے قاضی بھی قدامت قرآن پر ایمان رکھتے تھے۔ یہ لوگ صرف ان کی شہادت قبول کرتے جو قدامت قرآن کے قائل تھے اور جو اس کے حدوث کے قائل تھے ان کی شہادت رد کر دیتے تھے۔

۴۔ مامون کا خیال یہ تھا کہ قاضی یا شاہد کے قضاء یا شہادت کی توثیق نہیں کی جا سکتی اگر اس کا عقیدہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جو شخص قدامت قرآن پر ایمان لے آیا اس نے توحید کو ضعیف کر دیا اور اپنے عقیدہ کو خراب کر ڈالا۔ ایسا شخص کسی شہادت یا عدالت کا امین نہیں ہو سکتا اور یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اپنی شہادت میں جھوٹ بولے اور اپنے فیصلہ میں ظلم کرے۔

۵۔ اسی لئے اس نے اپنے فرمان میں واضح کر دیا کہ کوئی شخص حاکم یا شاہد نہیں ہو سکتا جب تک اس کا ایمان درست نہ ہو اور اس کی توحید صحیح نہ ہو۔

اس ابتدائی فرمان میں مامون نے کوئی ظلم یا سختی نہیں کی بلکہ صرف یہ حکم دیا کہ جو شخص خلق قرآن کا قائل نہ ہو اس کو حاکم یا قاضی نہ مقرر کیا جائے اور اس کی شہادت نہ قبول کی جائے۔

اس کے بعد مامون نے حاکم بغداد اسحٰق بن ابراہیم کے نام دوسرا فرمان جاری کیا کہ کبار محدثین میں سے سات آدمیوں کو اس کے حضور میں پیش کیا جائے۔ یہ سات یہ تھے:

۱۔ محمد بن سعد صاحب الطبقات الکبریٰ جن کا شمار حفاظِ کبار میں ہے اور جو محدی روایت کے لئے مشہور ہیں۔

۲۔ ابو مسلم جو یزید بن ہارون کے منشی اور مشہور محدث تھے۔ بخاری نے ان سے روایت کی ہے۔

۳۔ یحییٰ بن معین۔ اکابر محدثین بغداد اور ناقدین رجال میں سے ہیں۔ محدثین، رجال کی توثیق و تضعیف میں ان پر بڑا اعتماد کرتے ہیں۔

۴۔ زہیر بن حرب ابو خیثمہ۔ مشہور محدث ہیں جن سے بخاری اور مسلم نے کثرت سے روایت کی ہے۔

۵۔ اسماعیل بن داؤد۔ بغداد کے ایک مشہور محدث تھے۔

۶۔ اسماعیل بن ابی مسعود۔ بغداد کے اکابر محدثین میں سے تھے اور واقدی کے کاتب تھے۔

۷۔ احمد بن الدورقی مشہور محدث تھے۔

یہ لوگ بغداد کے ممتاز محدثین تھے - انھوں نے مامون کے قول خلق قرآن کی مذمت کی تھی اور قدامت قرآن کی تعلیم دینے میں پیش پیش تھے - مامون نے ان حضرات کو اس لئے بلوایا کہ اس کی ہیبت و جلال سے مرعوب ہو کر وہ اس کے قول کی تائید کریں گے تو عوام بھی ان کی پیروی کریں گے اور اس طرح فتنہ ختم ہو جائے گا - مامون کا پہلا قیاس تو صحیح تھا لیکن دوسرا صحیح نہیں نکلا - یعنی جب یہ لوگ اس کے دربار میں حاضر کئے گئے تو انھوں نے کہدیا کہ ہم خلق قرآن کے قائل ہیں اور اپنے گھروں کو واپس کر دئے گئے لیکن اس سے فتنہ ختم نہیں ہوا - اس کے بعد مامون نے اسحاق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ وہ اہل حدیث کے فقہاء و مشائخ کو اپنے گھر میں جمع کرے اور ان کے سامنے ان ساتوں اکابر سے وہی بات کہلوائے جو انھوں نے مامون کے حضور میں کہی تھی - انھوں نے وہاں بھی اپنا قول دھرا دیا اور آزاد چھوڑ دئے گئے -

لیکن اس گروہ میں احمد بن حنبل نہ تھے - بعض اور راویوں کا خیال ہے کہ ابن ابی داؤد نے یہ مشورہ دیا تھا کہ ان کو نہ بلایا جائے کیونکہ ان کی صلابت و استقامت سب کو معلوم تھی - بہر حال جب ابن حنبل کو ان ساتوں علماء کا حال معلوم ہوا تو سخت حزن و ملال کا اظہار کیا اور کہا کہ "اگر یہ لوگ صبر سے کام لیتے اور اللہ کے لئے ثابت قدمی اختیار کرتے تو معاملہ طے ہو جاتا اور اگر چہ اس شخص (یعنی مامون) نے ان کو ڈرایا تھا لیکن جب انھوں نے اس کے قول کی تائید کر دی اور یہ لوگ شہر کے چشم و چراغ تھے تو اس کو دوسروں کے خلاف اقدام کی جرأت ہو گئی" -

اس حادثہ نے بلا شبہ حکومت کا ہاتھ مضبوط کر دیا اور محدثین و عوام کے پہلو پر ایک ضرب کاری لگائی اور ان کو بہت صدمہ پہنچایا اور ان کو مجبور کر دیا کہ وہ ایک بطلِ عظیم کا انتظار کریں جو اس حادثہ کا جواب دے -

مامون کا دوسرا قدم بہت سنگین تھا کیونکہ اب اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ جو لوگ اس کے عقیدہ کے خلاف تھے ان کو

مناصب دولت سے محروم رکھا بلکہ فقہاء و محدثین کو علی العموم خلق قرآن کے اقرار پر مجبور کیا۔ اگرچہ نہ وہ کسی عہدہ کے خواہاں ہوں اور نہ کوئی شہادت دینے جا رہے ہوں۔ اس تشدد سے عوام میں ایک خلجان برپا ہو گیا لیکن رد عمل کے طور پر مامون کے رویہ میں اور سختی پیدا ہو گئی اور اس نے اسحاق بن ابراہیم کو تیسرا خط لکھا کہ کسی شخص کو جو خلق قرآن کا قائل نہ ہو، کسی عہدہ پر مقرر نہ کیا جائے اور اس کو حکم دیا کہ لوگوں کا کثرت سے امتحان لے۔ اسحاق نے اس خط کے بعد کثرت سے فقہاء، حکام اور محدثین کو جمع کیا اور ان کا امتحان لیا کیونکہ فقہاء قضاء پر فائز تھے، حکام عام عمال دولت پر مامور تھے اور محدثین تعلیم پر مقرر تھے اور یہ تمام امور ایسے تھے کہ مامون نہیں چاہتا تھا کہ وہ ایسے شخص کے ہاتھ میں ہوں جو خلقِ قرآن کا قائل نہ ہو۔

اسحاق نے مشاہیر علماء اور اکابر شہر کو بلوایا اور ان کا امتحان لیا۔ ہم قارئین کے لئے اس امتحان کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔

پہلا امتحان

اسحاق بن ابراہیم: قرآن کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟

بشر بن الولید: قرآن کلام اللہ ہے۔

اسحاق: میں نے تم سے یہ نہیں پوچھا تھا بلکہ یہ کہ کیا وہ مخلوق ہے؟

بشر: اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔

اسحاق: کیا قرآن بھی کوئی چیز ہے؟

بشر: وہ بھی ایک چیز ہے۔

اسحاق: پھر تو وہ بھی مخلوق ہے؟

بشر: وہ خالق نہیں ہے۔

اسحاق: میں نے تم سے یہ نہیں پوچھا۔ یہ بتاؤ کہ کیا وہ مخلوق ہے؟

بشر: میں نے جو جواب دیا اس سے بہتر جواب نہیں دے سکتا۔

دوسرا امتحان

اسحاق : کیا قرآن مخلوق ہے ؟
علی بن ابی مقاتل : قرآن کلام اللہ ہے ۔
اسحاق : میں نے تم سے یہ نہیں پوچھا ۔ یہ بتاؤ کیا وہ مخلوق ہے ؟
علی : وہ کلام اللہ ہے اور اگر امیرالمومنین ہم کو کسی اور بات کا حکم دیں تو ہم سمع و طاعت کے لئے حاضر ہیں ۔

تیسرا امتحان

اسحاق : کیا قرآن مخلوق ہے ؟
ابو حسان الزیادی : قرآن کلام اللہ ہے اور اللہ ہر چیز کا خالق ہے اور اللہ کے سوا ہر شے مخلوق ہے اور امیرالمومنین ہمارے امام ہیں ۔ وہ جو کچھ سنتے ہیں ، ہم نہیں سنتے ۔ وہ جو کچھ جانتے ہیں ، ہم نہیں جانتے اور اگر وہ ہم کو کسی بات کا حکم دیں گے تو تعمیل کریں گے اور منع کریں گے تو رک جائیں گے اور دعوت دیں گے تو ہم جواب دیں گے ۔
اسحاق : کیا قرآن مخلوق ہے ؟
ابو حسان : یہ تو اپنی پہلی بات دھرا رہا ہے ۔
اسحاق : یہ امیرالمومنین کی بات ہے ۔
ابو حسان : اچھا اگر یہ قول امیرالمومنین کا ہے تو انھوں نے نہ لوگوں کو اس کے ماننے کا حکم دیا ہے نہ اس طرف دعوت دی ہے اور اگر تم مجھ کو خبر دو کہ امیرالمومنین نے تم کو حکم دیا ہے کہ میں کہوں تو جو تم حکم دو میں کہدوں کیونکہ تم مامون کے ثقہ لوگوں میں سے ہو ۔
اسحاق : مجھ کو یہ حکم نہیں دیا گیا ہے کہ تمہارے پاس کوئی پیغام پہنچاؤں بلکہ صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمہارا امتحان لوں ۔

چوتھا امتحان

اسحاق : قرآن کے بارے میں تم کیا کہتے ہو ؟
احمد بن حنبل : وہ اللہ کا کلام ہے ۔
اسحاق : کیا وہ مخلوق ہے ؟
احمد : وہ اللہ کا کلام ہے ۔ اس سے زیادہ میں کچھ نہیں کہ سکتا ۔
اسحاق : اللہ تعالیٰ کے سمیع و بصیر ہونے کے کیا معنی ؟
احمد : وہ ویسا ہے جیسی کہ اس نے خود اپنی تعریف کی ہے ۔
اسحاق : تو اس کے کیا معنی ؟
احمد : میں نہیں جانتا ۔ وہ ویسا ہی ہے جیسی کہ اس نے خود اپنی تعریف کی ہے ۔

اکثر لوگوں کے جوابات اسی قسم کے ہوتے تھے ۔ اسحاق نے ان تمام اقوال کو لکھ کر مامون کے پاس بھیج دیا ۔ مامون پڑھ کر سخت غضبناک ہوا ۔ اس نے اسحاق کو چوتھا خط لکھا اور حکم دیا کہ اگر بشر بن الولید اور ابراھیم بن المھدی انکار کریں تو ان کی گردن مار دی جائے اور باقی لوگوں کو قید کر کے ہمارے عسکر میں بھیج دیا جائے ۔ یہاں ان کو سمجھایا جائے گا ۔ اگر وہ سمجھ گئے تو خیر ورنہ انشاء اللہ سب تلوار کی نذر ہوں گے ۔

اسحاق نے اس حکم پر تیس قاضی و فقہاء اور محدثین کو جمع کیا اور ان کا امتحان لیا ۔ سب نے خلق قرآن کا اعتراف کیا ، بجز چار آدمیوں کے ۔ یعنی احمد بن حنبل ، محمد بن نوح ، سجادہ اور قرار ہری ۔ دو آخر الذکر نے تو دوسرے اور تیسرے روز اعتراف کر لیا اور چھوڑ دئے گئے لیکن ابن حنبل اور ابن نوح اپنے عقیدہ پر قائم رہے ۔ اس لئے ان کو زنجیروں میں باندھ کر مقام طرطوس کو روانہ کر دیا گیا جہاں مامون مقیم تھا ۔ اسحاق نے خلیفہ کو یہ بھی لکھا کہ اکثر لوگوں نے تاویل کرتے ہوئے اعتراف کیا ہے ۔ عقیدۃً نہیں اور یہ کہا کہ وہ اعتراف کرنے پر مجبور تھے ۔ یہ پڑھ کر وہ اور بھی برہم ہوا اور اس نے اسحاق کو پانچویں مرتبہ لکھا کہ تمام انکار کرنے والوں کو میرے پاس بھیج دو ۔ چنانچہ اسحاق نے اکیس آدمیوں کو گرفتار کر کے روانہ کیا لیکن

ابھی یہ قافلہ شام کی سرحد رسہ پر ہی پہنچا تھا کہ مامون کی وفات کی خبر آگئی اور وہیں سے لوٹا دیا گیا اور ان میں سے اکثر چھوڑ دئے گئے ۔

راستہ میں محمد بن نوح کا انتقال ہو گیا ۔ اس لئے قیادت و ریاست احمد بن حنبل کے لئے مخصوص ہو گئی اور سب کی نظریں انہیں کی طرف اٹھنے لگیں ۔

مامون نے مرتے وقت اپنے بھائی اور جانشین معتصم کو یہ وصیت لکھی کہ وہ قرآن کے مسئلہ میں اپنے بھائی کی پیروی کرے اور احمد ابن ابی داؤد کو ہر مشورہ میں شریک کرے ۔

مامون تو عالم و فاضل تھا ۔ خلق قرآن کا عقیدہ اس کے علم کا نتیجہ تھا لیکن معتصم ایک فوجی آدمی تھا جس کو لکھنے پڑھنے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی ۔ اس لئے اس نے صرف مامون کی وصیت پر عمل کیا اور بڑی سختی سے عمل کیا اور تمام اطراف خلافت میں حکم بھیج دیا کہ لوگوں کو خلق قرآن کے امتحان میں مبتلا رکھا جائے اور بچوں کو اس کی تعلیم دی جائے ۔ لوگ سخت مصیبت میں پڑ گئے ۔ بعض علماء کو قتل کیا گیا اور احمد بن حنبل کو درے لگائے گئے ۔

معتصم نے احمد بن حنبل پر خصوصاً بڑی سختی کی اور خلق قرآن کا عقیدہ ماننے پر ان کو مجبور کیا لیکن وہ اپنی جگہ قائم رہے ۔ جمہور ان کی صلابت و استقلال کو حیرت و استحسان سے دیکھتے تھے اور رجال دولت ان کی تعدی پر یاس و نفرت سے نظر ڈالتے تھے ۔ احمد محبوس تھے مامون کے آخر عہد سے ۔ ان کے ماموں اسحاق ابن حنبل خفیہ طور سے قید خانے میں ان کے پاس پہنچے اور ان کو مشورہ دیا کہ وہ تقیہ کر کے خلق قرآن کا عقیدہ تسلیم کر لیں لیکن انہوں نے کہا کہ ”اگر عالم تقیہ سے جواب دے اور جاہل جہالت سے تو پھر حق کیسے ظاہر ہوگا ؟“ اور ان کو خباب کی یہ حدیث سنائی کہ ”تم سے پہلے ایک شخص تھا جس کو دین کے معاملہ میں آرے سے چیر دیا گیا لیکن وہ حق سے پھرا نہیں“[1] یہ کلام سن کر وہ مایوس ہو گئے اور لوٹ آئے ۔

[1] تاریخ الخلفا ۔ ص ۱۳۳ ۔

معتصم نے احمد بن حنبل کو اپنے دربار میں بلوایا۔ دربار میں ابن ابی داؤد اور اس کے اصحاب موجود تھے۔ مجلس قضات اور فقہائے دولت سے کھچا کھچ بھری ہوئی تھی۔ خلیفہ نے ان کو حکم دیا کہ احمد سے مناظرہ کریں۔ اس مناظرہ کا خلاصہ یہ ہے:

المعتصم: تمہارا کیا عقیدہ ہے؟

احمد بن حنبل: میں شہادت دیتا ہوں کہ نہیں ہے کوئی اللہ بجز اللہ کے اور آپ کے دادا عباس نے روایت کی ہے کہ جب عبدالقیس وفد لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے ان کو ایمان باللہ کی تعلیم دی اور فرمایا: تم ایمان باللہ کے معنی جانتے ہو؟ انھوں نے جواب دیا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ علم رکھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اس کے معنی ہیں یہ شہادت کہ بجز اللہ کے اور کوئی اللہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور اقامت صلواۃ اور ادائے زکوات اور صوم رمضان اور یہ کہ تم غنیمت کا پانچواں حصہ داخل کرو۔ (احمد بن حنبل کا یہ مفہوم تھا کہ ایمان کی تفسیر میں رسول اللہ نے خلق قرآن کا ذکر نہیں فرمایا)۔ یا امیرالمومنین! اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی چیز ہو تو فرمائیے۔ میں اس پر ایمان لے آؤں گا۔

حاضرین میں سے ایک شخص: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ما یاتیھم من ذکر من ربھم محدث۔ (نہیں آیا ان کے رب کی طرف سے کوئی نیا ذکر) تو کیا یہ محدث (نیا) مخلوق کے سوا کچھ اور بھی ہو سکتا ہے؟

احمد بن حنبل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: والقرآن ذی الذکر (اور قسم ہے قرآن ذکر والے کی)۔ اس فقرے میں ذکر سے مراد قرآن ہے اور اس آیت میں

جو تم نے نقل کی ہے، ذکر سے مراد قرآن نہیں ہے کیونکہ لفظ ذکر پر الف اور لام داخل نہیں ہیں۔

دوسرا شخص: کیا اس شخص نے نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے؟

ابن حنبل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: تدمر کل شئے بامر ربھا۔ (آندھی ہر چیز کو اپنے رب کے حکم سے تہس نہس کر دیتی ہے) تو کیا وہ بجز اللہ کے ارادے کے برباد کر سکتی ہے؟

تیسرا شخص: عمران بن حصین کی اس حدیث کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے: ان اللہ خلق الذکر؟ (بیشک اللہ نے ذکر پیدا کیا)۔

ابن حنبل: یہ غلط ہے۔ صحیح روایت یہ ہے۔ ان اللہ کتب الذکر۔ (بیشک اللہ نے ذکر فرض کیا)۔

چوتھا شخص: ابن مسعود کی حدیث میں آیا ہے: ماخلق اللہ من جنۃ ولا نار، ولا سماء و لا ارض، اعظم من آیۃ الکرسی۔ (اللہ نے جنت و دوزخ اور ارض و سماء میں سے کوئی چیز خلق نہیں کی جو آیۃ الکرسی سے بڑھ کر ہو)۔

ابن حنبل: لفظ خلق کا اطلاق جنت و دوزخ اور ارض و سماء پر ہوا ہے، قرآن پر نہیں۔

پانچواں شخص: کلام اللہ کے غیر مخلوق ہونے کا عقیدہ بلا شبہ تشبیہ کی طرف لے جاتا ہے۔

ابن حنبل: وہ ایک ہے، بے نیاز ہے، نہ کوئی اس کا نظیر ہے نہ کوئی اس کے برابر ہے اور وہ ویسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود بیان کیا ہے۔

معتصم: تم کو کیا ہو گیا ہے۔ یہ تم کیا کہتے ہو؟

ابن حنبل: یا امیرالمومنین! آپ مجھ کو کوئی چیز اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت سے پیش کیجئے۔

حاضرین میں سے ایک شخص : حضور اس سے عقلی دلائل سے بحث کرتے ہیں ؟

ابن حنبل : میں نہیں سمجھتا یہ کیا بات ہے (یعنی یہ عقلی دلائل) نہ تو ان کا ذکر اللہ کی کتاب میں ہے نہ اس کے رسول کی سنت میں۔

حاضرین میں سے ایک شخص : یا امیرالمومنین ! جب حضور اس کے سامنے حجت پیش کرتے ہیں تو وہ ہم پر حملہ کرنے کو دوڑتا ہے اور جب ہم اس سے کلام کرتے ہیں تو کہتا ہے میں نہیں جانتا یہ کیا ہے۔

ابن ابی داؤد : یا امیرالمومنین ! بلا شبہ یہ گمراہ، گمراہ کن اور بدعتی ہے۔

اس طرح یہ مجلس ختم ہوئی اور ابن حنبل کو قید خانہ میں واپس بھیج دیا گیا۔ یونہی تین روز تک یہ مناظرہ ہوتا رہا اور جب نتیجہ کچھ نہ نکلا تو معتصم نے حکم دیا کہ ابن حنبل کو درے لگائے جائیں۔ مسعودی کی روایت کے مطابق ۳۸ درے لگائے گئے۔ احمد کا جسم لہو لہان اور زخموں سے چور ہو گیا اور وہ قید خانے میں واپس بھیج دئے گئے۔ بعد ازاں ابن ابی داؤد نے معتصم کو مشورہ دیا کہ احمد کو قتل کر دیا جائے لیکن معتصم نے یہ مشورہ قبول نہیں کیا اور احمد کو آزاد کر دیا۔ آزاد کرنے کا ایک سبب تو یہ تھا کہ احمد مرجع خلائق تھے۔ لوگوں کو ان سے اتنی گہری عقیدت تھی کہ اگر ان کو آزاد نہ کیا جاتا تو سخت فتنہ کا اندیشہ تھا جس کا مقابلہ نا ممکن ہوتا۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ معتصم ایک بہادر اور اولوالعزم فرمانروا تھا۔ جب اس نے دیکھا کہ اپنے عقیدہ کے تحفظ و دفاع میں احمد نے اس غیر معمولی شجاعت و ثابت قدمی کا ثبوت دیا ہے، نہ ان پر کوئی خوف طاری ہوتا ہے، نہ کسی کمزوری کا اظہار ہوتا ہے تو اس کے دل میں احمد کی عظمت و محبت پیدا ہو گئی اور از راہ قدر دانی ان کو رہا کر دیا۔

۲۲۷ھ میں معتصم کا انتقال ہو گیا اور واثق تخت بغداد پر آیا۔ یہ علم و فضل میں مامون کا مثل بلکہ اس سے بھی بہتر تھا۔ اس

لئے اس نے خلق قرآن کی تحریک کو مامون سے بھی زیادہ اہمیت دی۔ اس کے زمانے میں احمد بن نصر بن مالک بن الھیثم الخزاعی کا مشہور حادثہ پیش آیا۔

ابن نصر کا دادا مالک نقبائے بنی عباس میں سے تھا۔ اس لئے احمد کا شمار وقت کے اکابر رؤساء و امراء میں تھا۔ احمد بڑے عالم اور محدث تھے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو فرض سمجھتے تھے۔ عقیدۂ خلق قرآن کی مخالفت کے لئے انھوں نے مامون کے عہد میں ایک جماعت تیار کی اور حکومت کے خلاف بغاوت کی لیکن کامیاب نہ ہو سکے، اس لئے مستور ہو گئے۔ واثق کا زمانہ آیا تو وہ پھر اٹھے لیکن اسحاق حاکم بغداد نے احمد اور ان کے ساتھیوں کو گرفتار کر کے واثق کے سامنے پیش کر دیا۔ واثق نے پہلے ان سے مناظرہ کیا اور جب وہ اپنی رائے سے باز نہیں آئے تو وہیں تلوار منگا کر اپنے ہاتھ سے ان کا سر قلم کر دیا۔ یہ سر کچھ دنوں تک بغداد کے جانب شرقی میں سولی پر چڑھا رہا۔ اس کے بعد جانب غربی میں لٹکا دیا گیا۔

اس واقعہ سے بغداد میں ھنگامۂ عظیم برپا ہو گیا لیکن واثق نے ابن حنبل سے تعرض نہیں کیا اور ایک روایت یہ ہے کہ واثق نے ان کو حکم دیا کہ وہ شہر چھوڑ کر چلے جائیں۔ اس لئے وہ مخفی ہو گئے اور واثق کی موت کے بعد ظاہر ہوئے۔

۲۳۲ھ میں واثق کا انتقال ہؤا اور متوکل تخت پر بیٹھا۔ وہ دو برس تک خاموش رہا اور خلق قرآن کے متعلق کوئی اقدام نہیں کیا۔ آخر ۲۳۴ھ میں اس نے وہ مشہور فرمان جاری کیا جس میں خلق قرآن کے قول کی ممانعت کی۔ تمام انحائے سلطنت میں اس نے حکم جاری کیا کہ خلق قرآن کے بارے میں کوئی کلام نہ کیا جائے۔ اس حکم کے جاری ہوتے ہی لوگوں کے دم میں دم آیا۔ ساری خلقت نے اس کو دعائیں دیں اور اس کو محی السنت کا لقب ملا حالانکہ وہ ظلم و سختی میں مشہور تھا۔

خلق قرآن کا یہ فتنہ صرف شہر بغداد تک محدود نہ تھا بلکہ ہر صوبہ، ہر شہر و ہر قصبہ میں اس کی آگ لگی ہوئی تھی۔

تمام آفاق میں علماء و فقہاء و محدثین مورد عذاب رہے۔ طرح طرح سے ان کا امتحان لیا گیا اور قسم قسم کی ان کو سزائیں دی گئیں۔

ہر مجلس و محفل اور ہر طبقہ میں یہ مسئلہ خاص مسئلہ بن گیا، یہاں تک کہ جہاں دو آدمی اکٹھے ہوتے، ایک دوسرے سے پوچھنے لگتے: قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ اور جب علیحدہ ہوتے تو بغض و عناد سے یا تفنن طبع کے لئے دوسرے شخص پر تہمت لگاتے۔ اس سے سازش اور انتقام کی ایسی گرم بازاری ہوئی کہ ہر شخص دوسرے شخص سے ڈرنے لگا اور یہ قصے اور حکایتیں اس زمانہ کے ادب اور زندگی کا جز بن گئیں۔

بہر حال اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس حد تک آخر پہنچا کیوں۔ کیا اسباب اس کے داعی ہوئے اور ہر فریق کا وجہۂ نظر کیا تھا اور اس کے نتائج کیا نکلے۔

اس فتنہ میں حکومت اور معتزلہ ایک فریق تھے۔ حالات اور واقعات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نیت نیک اور ان کا مقصد اچھا تھا۔ جہاں تک معتزلہ کا تعلق ہے واصل اور عمرو بن عبید کے زمانہ سے ہی ان کی رائے یہ تھی کہ لوگوں کے عقائد فاسد ہو چکے ہیں اور ان کی تصحیح واجب ہے اور ان کی نظر میں اس تصحیح کا مدار اللہ کی توحید اور اس کے عدل پر تھا اور ان کا عقیدۂ توحید ان کو توحید کے تمام معانی کی طرف لے گیا۔ چنانچہ انھوں نے خیال کیا کہ قدامت قرآن کے عقیدہ سے تعدد قدیم لازم آتا ہے اور اسی لیے انھوں نے صفات کا انکار کیا کیونکہ اس سے بھی تعدد لازم آتا اور رویت الہی کا انکار کیا کیونکہ اس سے تجسیم لازم آتی۔ لہذا انھوں نے چاہا کہ لوگوں کو تنزیہ فلسفیانہ اور توحید فلسفیانہ کی طرف دعوت دیں جس میں تجسیم، تشبیہ اور تعدد کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ اس کے لئے انھوں نے تمام امصار و بلاد میں دعاۃ بھیجے اور جب ان کے ہاتھ میں سلطنت و قوت آئی تو اس کو استعمال کیا۔ لہذا جب انھوں نے لوگوں کو دین سے پھرتے اور الحاد کی طرف جھکتے پایا اور ان کے عقیدہ میں فساد دیکھا تو ان سے جنگ کی اور ان کو ڈرایا، دھمکایا اور موقع لگا تو قتل بھی کیا اور اپنے مذہب کی اشاعت میں بے انتہا جد و جہد کی۔ ہندوستان،

خلوص، مصر و شام اور مغرب میں اپنے دعاۃ بھیجے اور ایک خلق کثیر نے ان کی دعوت پر لبیک کہا ۔ لیکن ابتدائی دور میں وہ حکومت کے ساتھ منسلک نہیں ہوئے تھے ۔ پھر جب مامون کا زمانہ آیا تو اس نے چاہا کہ اپنے دربار میں اہل علم کی ایک مجلس قائم کرے جو مختلف مذاہب کے بارے میں تحقیق کرے اور تنقید و تنقیح سے صحیح کو فاسد سے علیحدہ کرے اور اہل مجلس میں بالکل آزاد مناظرہ ہو اور بحث خالص ہو اور جس مسئلہ پر اتفاق ہو جائے لوگوں کو اس کے عمل کا پابند کیا جائے ۔ قضاء و قدر نے چاہا کہ اس تفتیش و تحقیق کا مظہر مسئلہ خلق قرآن ہی ہے کیونکہ اس کا تعلق اصول دین کی سب سے بڑی اصل یعنی توحید سے تھا ۔ لیکن یہ بھی ممکن تھا کہ مسائل اعتزال میں سے کوئی اور مسئلہ آزمائش کے لئے سامنے آتا ۔ مثلاً مسئلہ رویت باری یا مسئلہ خلق افعال ۔ لیکن ان مسائل میں حقیقت سے انحراف آسان اور عذر ممکن تھا اور خلق قرآن کا مسئلہ اس قدر واضح تھا کہ اس سے بچ نکلنا محال تھا ۔

پھر تاریخی مسائل میں بعض حالات ایسے حادثات پیدا کر دیتے ہیں جن کا پہلے کبھی خیال بھی نہیں ہوتا ۔ مثلاً مامون نے تحلیل متعہ اور تفضیل علی کا اعلان کیا تو اس سے کوئی حرج واقع نہیں ہوا ۔ لیکن خلق قرآن کے مسئلہ میں اس نے امتحان کا حکم دیا تو اس سے حالات بدل گئے اور سخت فتنہ پیدا ہوا اور یہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ اس نے امتحان کا حکم کیوں دیا ۔

دوسرا سبب جس نے اس فتنہ کو ابھارا وہ عوام کی لڑائی جھگڑے سے دلچسپی ہے ۔ یہ جھگڑے خواہ سیاسی ہوں خواہ دینی عوام کو ان سے بڑی رغبت ہوتی ہے اور اگر مسئلہ دینی ہو تو اس میں الجھنے کے لئے ان کا میلان اور شدید ہو جاتا ہے ۔ اس دور میں بھی یہی ہوا ۔ مامون اور رجال حکومت ایک صف میں کھڑے ہو گئے اور علماء اور عوام الناس مخالف صف میں اور جب کبھی حکومت نے سختی میں افراط کی تو عوام نے مخالفت میں اس سے بڑھ کر افراط کی اور ہر واقعہ اس سے سنگین تر واقعہ کا سبب بنتا جاتا تھا ۔ یہاں تک کہ عہد معتصم میں خود خلیفہ زعیم حکومت بن گیا ۔ اس کے ارد گرد علمائے معتزلہ اور رجال دولت موجود تھے اور احمد بن

حنبل زعیم مخالف بن گئے اور افراد امت کے دل اور ان کی نگاہیں ان پر مجتمع ہوگئیں ۔

جب حکومت اس فتنہ میں مبتلا ہوگئی تو اس کے لئے رجوع کرنا دشوار ہوگیا کیونکہ ایک طرف تو وہ یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ وہ حق پر ہے اور اس کے دشمن محض شور و شغب مچانے والے ہیں اور دین کی حمیت ان میں کم ہے اور دوسری طرف یہ بات تھی کہ رجوع کرنے سے حکومت کی ہیبت دلوں سے اٹھ جاتی اور عوام اور ان کے جاہل قائدین کو حکومت پر تسلط اور غلبہ حاصل ہو جاتا اور اس میں بڑا خطرہ تھا ۔

یہ تو معتزلہ اور حکومت کی وجۂ نظر تھی ۔ رہے ان کے معارضین تو معتزلہ کی طرح ایک رائے پر ان کا اجماع نہ تھا ۔ بلکہ ان کے مختلف اصناف تھے جن میں سب سے زیادہ محترم وہ لوگ تھے جو باطن میں معتزلہ کے اس عقیدہ کی کہ قرآن مخلوق ہے ، تائید کرتے تھے ۔ لیکن یہ خیال کرتے تھے کہ اس میں کلام کرنا صحیح نہیں ہے اور نہ یہ صحیح ہے کہ اس مسئلہ سے عوام کو روشناس کرایا جائے ، کیونکہ وہ اس پر غور و فکر کی صلاحیت نہیں رکھتے اور اگر ہم ان سے کہہ دیں کہ قرآن مخلوق ہے تو ان کے دل سے اس کا تقدس و جلال اٹھ جائے اور ان کا عقیدہ کمزور ہو جائے ، اس لئے دین عامہ کی حفاظت کے لئے (اور عوام ہی امت کے سواد اعظم ہیں) اس باب کا بالکل بند کر دینا اشد ضروری ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس گروہ سے سوال کیا جاتا تو وہ جواب نہیں دیتے تھے ۔ نہ یہ کہتے تھے کہ قرآن مخلوق ہے اور اگر کچھ کہتے تھے تو صرف یہ کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس مسلک پر اس بات نے ان کو اور بھی پختہ کر دیا تھا کہ جب عہد نبی و صحابہ و تابعین میں یہ مسئلہ نہیں اٹھا تھا تو پھر اس دور میں اس کے اٹھانے کی کیا حاجت تھی ؟ اور نبی و صحابہ و تابعین کا ایمان بغیر اس مسئلہ کے بھی مکمل و اکمل تھا ۔

اسی خیال کی تائید میں ایک روایت مشہور ہے کہ واثق کے دربار میں ایک بوڑھا آدمی پیش کیا گیا اور ابن ابی داؤد وہاں موجود تھا ۔ بوڑھے سے پوچھا گیا : خلق قرآن کے بارے میں کیا

رائے رکھتے ہو؟ اس نے ابن ابی داؤد سے کہا: تم نے میرے ساتھ انصاف نہیں کیا، سوال تو مجھے پوچھنا تھا۔ اس سے کہا گیا کہ پوچھ۔ اس نے کہا: کیا رسول اللہ، ابو بکر و عمر اور خلفاء یہ مسئلہ جانتے تھے یا نہیں؟ ابن ابی داؤد نے کہا: نہیں جانتے تھے، تو بوڑھے نے کہا: سبحان اللہ! ایک بات ہے کہ وہ تو اس کو جانتے نہیں اور تم جانتے ہو!

یہی وجہ ہے کہ احمد بن حنبل بھی اس مسئلہ میں کوئی کلام نہیں کرتے تھے۔ نہ تو خلق قرآن کی نفی کرتے تھے اور نہ اثبات۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ سلف لفظ کے حادث ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے اور ان کا سکوت اعتقاد کی بنا پر نہیں تھا بلکہ وہ اس مسئلہ میں کلام کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے کیونکہ جیسا کہ ابن السبکی نے الطبقات الشافعیہ میں ترجمہ احمد بن حنبل میں لکھا ہے کہ سلف ڈرتے تھے کہ اگر اس مسئلہ میں انھوں نے غور و خوض کیا تو اس سے ایسے مسائل پیدا ہوں گے جن پر کلام کرنا جائز نہیں اور ہر علم ضروری نہیں کہ اس کی وضاحت کی جائے[1]۔

یہ لوگ تو معتزلہ کے اصل معارض تھے۔ ان کے علاوہ ایک بڑی جماعت ایسی تھی جو قدامت قرآن کی لفظاً قائل تھی حتیٰ کہ لکھے ہوئے مصاحف اور ہماری زبان سے اس کے الفاظ کے تلفظ کو بھی قدیم کہتی تھی اور یہ عقیدہ ظاہر ہے کہ ضیق نظر اور ضعف عقل کی دلیل ہے۔ علامہ الذہبی نے قدامت الفاظ کا قول ابن حنبل کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ ہرگز صحیح نہیں کیونکہ السبکی نے اس کی سختی سے نفی کی ہے۔

بہر حال اب اگر ہم سے پوچھا جائے کہ ان دونوں فریقوں میں سے کون حق پر تھا تو ہم یہ کہیں گے۔ اگرچہ معتزلہ اور مامون کی رائے علمی طور پر حق اور صحیح تھی مگر ان کے مخالفین بھی یہ کہنے میں حق بجانب تھے کہ اس مسئلہ کو عوام کے سامنے نہیں لانا چاہئے تھے۔ پھر معتزلہ سے دو بنیادی غلطیاں ہوئیں۔ اول یہ کہ انھوں نے ان مسائل میں عوام کو شامل کر لیا

---

1 الطبقات ۱/۲۵۲۔

اور عوام ایسے مضامین سے کوسوں دور ہوتے ہیں ۔ بھلا وہ علم الکلام جیسے دقیق موضوع کو کیا سمجھ سکتے ہیں جس کے ادراک میں بڑے بڑوں کی عقلیں قاصر رہتی ہیں ؟ لہذا معتزلہ کی یہ کوشش کہ عوام ان مسائل کو سمجھیں ان کو ایسی بات کے لئے مجبور کرنا تھا جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے تھے اور یہ عقلی فعل عبث تھا ۔

ان کی دوسری غلطی یہ تھی کہ انہوں نے حکومت کے سلطان و سیوف ، فوج و سپاہ اور ولاۃ و حکام کے ذریعہ اس مسئلہ میں مداخلت کی اور جیسا کہ سبھی علماء اپنی مجالس میں ایک بات طے کر لیتے ہیں اور پھر اس کو عوام پر زبردستی نافذ کرتے ہیں ۔ معتزلہ نے ویسا ہی کرنا چاہا بلکہ قساوت و تعذیب میں اس سے بھی بڑھ گئے ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قوموں کی نفسیات اور انتشار عقائد کی تاریخ سے کس قدر نا واقف تھے کیونکہ کوئی عقیدہ تعذیب و طاقت سے نہیں پھیلتا بلکہ دلیل و حجت اور حکمت و موعظۂ حسنہ سے ۔

اور اس معرکہ میں سب سے عجیب بات یہ ہے کہ تعذیب و محنۃ کا سبب معتزلہ بنے جو حریت فکر اور سلطان عقل کے سب سے بڑے علمبردار تھے ۔ حالانکہ توقع یہ تھی کہ وہ مذہبی رواداری کی مثال اور ظلم و زبردستی سے بہت دور ہوں گے ۔ لیکن معتزلہ کو اپنی عقلیت کا بڑا زعم تھا حتیٰ کہ جو شخص عقل کو اپنا حکم نہیں بناتا اس کو جانور سمجھتے تھے اور خیال کرتے تھے کہ بے عقل پر عقلمند کی پیروی واجب ہے اور یہ بھول گئے کہ عقلوں کی کمیت و کیفیت میں بڑا فرق ہوتا ہے اور یہ عقل ہی کا تقاضا ہے کہ کم عقل والے سے رواداری برتی جائے ۔

یہ تحریک در اصل عقل و جذبات کی جنگ تھی جس میں عقل و منطق معتزلہ کی جانب تھے اور عواطف جمہور و محدثین کی جانب ۔ معتزلہ کی عقل نہایت تیز ، خشک اور فلسفیانہ تھی جس کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ عوام پر ایک فرض عائد کرنا چاہتی تھی جس کے سمجھنے کے وہ اہل نہ تھے ۔ یعنی یہ کہ تمام امت فلسفی بن جائے اور یہ سمجھنے کے قابل ہو جائے کہ

جوہر و عرض ، کمیت و کیفیت ، محدود و لا محدود ، وحدۃ و تعدد اور مکان و جہت کیا ہیں ۔ لیکن ابھی تک اللہ تعالیٰ نے ایسی ۔م نہیں پیدا کی جس کے تمام افراد ایسے دقیق فلسفی ہوں اور ایسی ۔م وجود میں آ بھی گئی تو شبہ ہے کہ آیا اس سے انسانیت کو ۔وئی فیض پہنچ سکتا ہے ۔

اور معارضین کا ایمان ان کے قلب سے تھا ، عقل سے نہ تھا ۔ معتزلہ نے جو توحید صفات الہی ، تولید افعال وغیرہ کے مسائل چھیڑے تھے ، ان کے سمجھنے سے وہ قاصر تھے ۔ پھر جب حکومت ی طاقت اور اس کا ڈنڈا معتزلہ کی مدد پر آئے تو مخالفین کی ضد ۔ر بڑھ گئی ۔ عوام کو یہ زبردستی دیکھ کر یقین ہو گیا کہ حکومت باطل پر ہے اور علماء نے یہ محسوس کیا کہ اگر عوام فلسفہ یں الجھے تو ملحد ہو کے رہ جائیں گے کیونکہ جب آپ ان سے کہیں گے کہ قرآن مخلوق ہے تو اس سے یہ مفہوم بھی نکلے گا کہ س کی تردید جائز ہے ، اس کے مثل کلام پیدا کرنا درست اور س سے بہتر تشریح عقلاً ممکن ہے ۔ اسی قسم کے دوسرے خواطر ی تھے جن پر محدثین کی نظر تھی لیکن جن کے بیان سے وہ پرہیز کرتے تھے ۔ اس لئے وہ کہتے تھے کہ اس مسئلہ کی نہ ہم نفی کرتے ہیں نہ اثبات بلکہ اس میں کلام کرنا بدعت سمجھتے ہیں ۔ حمد بن حنبل ، احمد بن نصر اور بو یطی کا موقف یہی تھا لیکن عملاً ۔وام اور محدثین ایک ہی منزل میں تھے یعنی خلق قرآن کی ۔الفت میں حالانکہ مخالفت کے اسباب دونوں کے نزدیک مختلف تھے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین عوام کے ایمان کے مظہر بن گئے ۔ لہذا گر وہ خلق قرآن کا اقرار کرتے تو یہ امت اور ایمان امت کی ۔کست تھی اور دین کو پس پشت ڈالنا ہوتا ۔ چنانچہ انھوں نے ۔پنی جان اور اپنے خون کی قربانی سے دین کی مدد کی اور اللہ کا ۔مہ بلند کیا ۔

معتزلہ نے سختی اور زیادتی محض دین کے خاطر کی تھی لیکن ۔س کا نتیجہ الٹا نکلا ۔ لوگوں کو ان سے نفرت ہو گئی ۔ اس لئے ۔بہ انھوں نے حکومت کا ظل عاطفت اختیار کر لیا اور اپنی سلطنت ۔ے زمانہ میں عوام و محدثین اور علماء پر ظلم توڑے اور ان کا ۔وں بہایا اور ان سے قید خانے بھر دئے ۔ پھر ابن الوقت اور

بدکردار لوگوں نے معتزلہ کی دعوت کو توڑ مروڑ کر عوام کے سامنے پیش کیا اور ان کے کان زہر آلود کر دئے اور کہا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ قیامت میں دیدار الہی نہیں ہو گا۔ انہوں نے مومنین کو سب سے بڑی لذت سے محروم کر دیا۔ معتزلہ نے خلق قرآن کا عقیدہ پیش کر کے اس کا تقدس اور عظمت و جلال ختم کر دیا اور انسان کو اس کے افعال کا خالق قرار دے کر اس کو اللہ بنا دیا۔ پھر معتزلہ اصحاب دولت تھے اس لئے مال و جاہ و مناصب کے مالک تھے اور ان کو کوئی قربانی نہیں کرنی پڑی اور محدثین نے جاہ و مال و مناصب کے ساتھ اپنی جان کی قربانی بھی دی اور دنیا قربانی دینے والوں ھی کا کلمہ پڑھتی ہے اور یہ نہیں پوچھتی کہ قربانی کس لئے دی تھی۔ خلاصہ یہ کہ فرقۂ اعتزال میں یہ تمام نا پسندیدہ اور نفرت آمیز معانی جمع ہو گئے اور لوگ اس سے بیزار اور اس کے دشمن ہو گئے۔

اسی صورت حال میں متوکل تخت خلافت پر آیا۔ اس نے دیکھا کہ رائے عامہ کی مخالفت سے حکومت کو سخت خطرہ لاحق ہو گیا ہے۔ اس لئے اس نے کلو خلاصی کے لئے محنۃ کا خاتمہ کیا اور مسئلۂ خلق قرآن پر بحث و مباحثہ کو قطعاً منع کر دیا لیکن اس نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ شیوخ و محدثین کو تقرب بخشا۔ ان پر انعام و اکرام کیا اور ان کو احادیث صفات و رویت کی تحدیث کا حکم دیا اور لوگوں کو تسلیم و تقلید کے لئے آمادہ کیا۔

اس واقعہ کا سخت ترین رد عمل ہؤا۔ یعنی محدثین نے خوفناک انتقام لیا اور معتزلہ پر دست و قلم دونوں سے حملے شروع کئے۔ ہر طرح کی شناعت ان سے منسوب کی بلکہ ان لوگوں کی مٹی بھی پلید کی جنہوں نے امتحان میں اقرار کر لیا تھا اور احمد بن حنبل نے جو رئیس محدثین تھے، عام طور پر لوگوں کی جرح و تعدیل شروع کر دی اور ان کے پاس ایک ھی پیمانہ تھا یعنی عقیدہ خلق قرآن۔ جس نے اس کا اقرار کیا وہ اشرار سے تھا اور جس نے انکار کیا وہ مومن تھا۔ اسی وجہ سے ابن حنبل نے بعض بڑے بڑے علماء مثلاً القوارمری اور الخزاعی سے ملنے سے انکار کر دیا اور ان کے آنے پر اپنے مکان کا دروازہ بند کر لیا۔

محدثین کی طاقت روز افزوں ہوتی گئی اور حنابلہ ان میں پیش پیش تھے۔ انھوں نے ایسا اثر و نفوذ حاصل کیا کہ حکومت کے اندر ان کی ایک علیحدہ حکومت بن گئی۔ اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب محمد بن جریرالطبری، صاحب التفسیر و التاریخ، نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء لکھی اور اس میں ابن حنبل کا ذکر نہ کیا تو ان سے پوچھا گیا کہ انھوں نے ایسا کیوں کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ احمد فقیہ نہیں تھے بلکہ محدث تھے۔ حنابلہ یہ سن کر سخت برہم ہوئے اور کہا کہ طبری رافضی ہے اور لوگوں کو ان کے پاس آنے جانے سے روک دیا اور ان کے گھر پر پتھر برسائے اور ان کو شرطہ و فوج کی پناہ لینی پڑی۔

حنابلہ کی شوکت و قوت اتنی بڑھی کہ اخبار سیبویہ المصری کے حالات میں آیا ہے کہ وہ رؤساء اور عوام کے گھروں کا جائزہ لینے لگے اور کہیں نبیذ پاتے تو اسے لنڈھا دیتے۔ کوئی مغنیہ مل جاتی تو اسے مارنے پیٹنے لگتے اور اس کے آلات غناء توڑ پھوڑ کر پھینک دیتے اور سارے بغداد میں ایک قیامت برپا کر رکھی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ جب معتزلہ کا آفتاب غروب ہو گیا تو تقلید جامد کا دور شروع ہوا جو تقریباً آج تک قائم ہے۔ عالم کا کام صرف یہ رہ گیا کہ احادیث حفظ کرے اور ان کی روایت کرے جیسا کہ اس نے سنا ہے اور ان کی لغوی تفسیر کرے اور بغیر کسی عقلی تنقید کے رجال سند کی شرح کرے جیسا کہ قدماء نے کی ہے اور یہ بتائے کہ یہ ثقہ ہے اور یہ ضعیف ہے وغیرہ اور فقیہ کا فقہ اس میں محدود ہو گیا کہ وہ گذشتہ ائمہ کے اقوال نقل کرے اور کوئی نیا مسئلہ سامنے آئے تو زیادہ سے زیادہ یہ کرے کہ اپنے امام کے اصولوں پر اس کی تخریج کر لے۔ خلاصہ یہ کہ متوکل کے عہد سے تسلیم و تقلید علماء کی طبیعت میں رچ گئی اور تسلیم بہ قضا و قدر اور تقلید سابقین و تقلید علماء کی طبیعت میں رچ گئی اور تسلیم بہ قضا و قدر اور تقلید سابقین اور تقلید فتاوی و آراء ان کا شعار بن گیا۔ اسی لئے عہد متوکل سے آج تک حدیث، فقہ، تفسیر بلکہ نحو او لغت میں بھی جتنی کتابیں تصنیف و تالیف ہوئی ہیں سب کا نہج ایک ہے۔ اگر ان میں کوئی اختلاف ہے تو فقط اطناب و ایجاز

اور بسط و اختصار میں لیکن جہاں تک ترتیب اور امثلہ کا تعلق ہے وہ بالکل ایک ہیں اور کوئی عبارت اول دور کی کتاب میں غامض ہے تو آخر دور کی کتاب میں بھی ویسی ہی غامض ہے لیکن اعتزال دنیا سے فنا نہ ہوتا تو مسلمانوں کے علمی اور عقلی کارنامے کسی اور ہی اور یقیناً بہتر رنگ میں نظر آتے۔

معتزلہ کے بعد اسلام میں فلاسفہ آئے۔ مثلاً فارابی، ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ لیکن وہ معتزلہ کی جگہ نہیں لے سکے کیونکہ وہ پہلے فلسفی تھے پھر دینی تھے اور دین کی طرف توجہ نہیں کرتے جب تک کسی فلسفیانہ نظریہ اور دین میں تعارض نہ واقع ہوتا اور جب ایسا ہوتا تو وہ دونوں کے درمیان توفیق دینے کی کوشش کرتے تھے لیکن معتزلہ پہلے دینی تھے پھر فلسفی تھے۔ ان کا اولین مقصد دینی تعلیمات کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کرنا اور قرآن کی عقلی تعبیر کرنا تھا اور فلاسفہ کا اولین مقصد ارسطو اور افلاطون کے افکار کا احاطہ کرنا تھا، اس طرح کہ اسلام سے ان کا تصادم نہ ہو۔ ان دونوں نظریوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ مسائل دین سے نہایت قریبی اور گہرا تعلق رکھتے تھے اور دین ہی کی خاطر کبھی محدثین سے لڑتے تھے اور کبھی فقہاء سے اور کبھی یہود و نصاری سے اور کبھی مجوس و ملود سے لیکن فلاسفہ کو عام انسانوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ آسمان فلسفہ سے نیچے نہیں اترتے تھے اور چاہتے تھے کہ دین کو ایک جانب چھوڑ دیں اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو دین و فلسفہ میں ایسی توفیق دیں کہ رجال دین اس سے برہم نہ ہوں۔ یہی سبب ہے کہ مسلمانوں کی روزانہ زندگی پر مسلم فلاسفہ نے کوئی اثر نہیں ڈالا بلکہ اسلامی دنیا میں یونانی فلسفہ کے نمایندے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف معتزلہ اسلامی دنیا کے مالک بننا اور اس کی فکری تعمیر کرنا چاہتے تھے اور وہ ائمۂ بیان و ادب تھے۔ ان میں نظام، جاحظ، بشر بن المعتمر ثمامہ اور احمد بن ابی داؤد جیسے اصحاب علم و فضل پیدا ہوئے جو عربی ادب و بلاغت کے چشم و چراغ تھے اور جنھوں نے امت اسلامیہ پر وسیع اور گہرا اثر ڈالا لیکن فلاسفہ نے ایسی خشک و غامض عبارت لکھی کہ وہ

تمام کی تمام رموز و اشارات بن کر رہ گئی - گویا اپنی تصنیفات کے ساتھ انہوں نے یہ شرط لگا دی کہ وہ خود موجود ہوں تو پڑھنے والوں کو ان کا مفہوم سمجھائیں - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایک علیحدہ امت بن کر رہ گئے اور محدثین پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ ان کی قوت و صولت بڑھتی ہی گئی اور فلاسفہ خدا کا شکر ادا کرتے رہے کہ وہ محدثین کے نزلہ سے بچے ہوئے ہیں اور عالم مثال میں جو سعادت ان کو میسر ہے وہ کافی ہے -

معتزلہ کی جگہ تو کسی نے نہیں لی - البتہ ان کو مٹانے کے بعد مسلمان مجبور ہوئے کہ دین کی حفاظت و دفاع کے لئے ان کے ایجاد کئے ہوئے علم کلام سے فائدہ اٹھائیں - چنانچہ غزالی اور اشعری نے اسلام کے لئے جو کچھ کیا وہ بڑی حد تک اسی علم کلام کا ثمرہ ہے - فرق یہ ہے کہ معتزلہ حریت فکر اور سلطان عقل کے علمبردار تھے لیکن ان بزرگوں نے دین کو کچھ ایسا جنچا تلا بنا کر پیش کیا کہ اس سے سرمو روگردانی کفر و ارتداد قرار پایا اور اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو گیا -

آخر میں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اس بیسویں صدی میں عقلیت کی تحریک پھر زندہ ہوئی ہے اور اس میں بھی اعتزال کا رنگ پایا جاتا ہے کیونکہ شک اور تجربہ اس کی بنیاد ہیں اور یہی دونوں چیزیں اعتزال کی جان ہیں اور یہ جدید تحریک بھی سلطان عقل اور حریت ارادہ پر ایمان رکھتی ہے لیکن معتزلہ کی تعلیمات اور اس تحریک میں ایک بہت بڑا فرق یہ ہے کہ ان کی تعلیمات کی اساس دین پر تھی اور اس تحریک کی اساس صرف عقل پر ہے - اس کا نتیجہ یہ ہے کہ معتزلہ تمام مسائل کو دین کی روشنی میں دیکھتے اور حل کرتے تھے اور دین سے ان کا گہرا ربط تھا لیکن اس تحریک جدید کو دین سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ بسا اوقات اس کے مظاہر اور احوال دین سے کھلی ہوئی بغاوت ہوتے ہیں -

قمرالدین خان

اقبال کا فلسفۂ حیات:
یعنی خودی

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اقبال کا فلسفۂ حیات کیا ہے؟ تو ایک لفظ میں اس کا جواب ہوگا 'خودی'۔

خودی ایک بہت بڑا نظریہ ہے جو اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے اور جو در اصل نظریۂ 'وحدت الوجود' کے رد عمل کے طور پر وجود میں آیا ہے۔ اس لئے خودی پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'وحدت الوجود' پر روشنی ڈالی جائے اور سراغ لگایا جائے کہ اس کی اصل اور منبع کیا ہے اور یہ بتایا جائے کہ اثرات کے لحاظ سے اس کی حیثیت کیا ہے۔

وحدت الوجود کا تعلق اسلامی تصوف سے ہے، اس لحاظ سے کہ اس کو خاص طور پر صوفیائے کبار نے پیش کیا ہے، ورنہ یہ ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اگرچہ فلسفہ اور تصوف کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی، لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اتنا تصوف سے نہیں جتنا کہ فلسفہ سے ہے، یہ ایک مابعدالطبیعیاتی مسئلہ ہے جس کو زمانہ، ماحول اور حالات نے زبردستی تصوف سے لا کر ملا دیا ہے اور خود تصوف کو جو کہ ایک عملی چیز ہے، ایک پیچیدہ اور عسیر الفہم علمی مسئلہ بنا دیا ہے۔

اسلامی تصوف نو افلاطونیت سے داخل ہوا ہے۔ فلسفۂ نو افلاطونیت قدیم یونانی فلسفی افلاطون (م۳۴۷ق-م) کے افکار و خیالات کی شرح و تفسیر میں تیسری صدی عیسوی میں ایک مستقل اسکول کی شکل میں وجود میں آیا۔ اس کے خاص خاص اصول یہ ہیں:

اقبال کا فلسفۂ حیات:

یعنی خودی

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اقبال کا فلسفۂ حیات کیا ہے؟ تو ایک لفظ میں اس کا جواب ہوگا 'خودی'۔

خودی ایک بہت بڑا نظریہ ہے جو اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے اور جو در اصل نظریۂ 'وحدت الوجود' کے رد عمل کے طور پر وجود میں آیا ہے۔ اس لئے خودی پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'وحدت الوجود' پر روشنی ڈالی جائے اور سراغ لگایا جائے کہ اس کی اصل اور منبع کیا ہے اور یہ بتایا جائے کہ اثرات کے لحاظ سے اس کی حیثیت کیا ہے۔

وحدت الوجود کا تعلق اسلامی تصوف سے ہے، اس لحاظ سے کہ اس کو خاص طور پر صوفیائے کبار نے پیش کیا ہے، ورنہ یہ ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اگرچہ فلسفہ اور تصوف کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی، لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اتنا تصوف سے نہیں جتنا کہ فلسفہ سے ہے، یہ ایک مابعدالطبیعیاتی مسئلہ ہے جس کو زمانہ، ماحول اور حالات نے زبردستی تصوف سے لا کر ملا دیا ہے اور خود تصوف کو جو کہ ایک عملی چیز ہے، ایک پیچیدہ اور عسیر الفہم علمی مسئلہ بنا دیا ہے۔

اسلامی تصوف نو افلاطونیت سے داخل ہوا ہے۔ فلسفۂ نو افلاطونیت قدیم یونانی فلسفی افلاطون (م ۳۴۷ ق۔م) کے افکار و خیالات کی شرح و تفسیر میں تیسری صدی عیسوی میں ایک مستقل اسکول کی شکل میں وجود میں آیا۔ اس کے خاص خاص اصول یہ ہیں:

'وجود' در اصل 'واحد' ہے اور وہی 'وجود واحد' دیگر جملہ موجودات کا منبع ہے۔ تمام کائنات بطریق تجلی اسی 'وجود واحد' سے نکلی ہے اور اس کو انجام کار لوٹ کر اسی میں مل جانا ہے۔ گویا اس 'وجود واحد' کے سوا جو کچھ بھی 'موجود' ہے وہ صرف اسی وجود واحد کی نمود ہے۔ وہ خود کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس نظریہ کو اسلامی تصوف میں 'ہمہ اوست' بھی کہتے ہیں۔

البتہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'وجود واحد' کی نمود ہونے کی حیثیت سے تمام اشیائے کائنات اسی 'وجود واحد' سے صادر ہوئی ہیں اور وہ خود کسی شے سے صادر نہیں ہؤا ہے۔ اس نظریہ کو اسلامی تصوف میں 'ہمہ از واست' کہتے ہیں۔

خدا عین کائنات ہے، یعنی خدا خود ہی کائنات ہے۔ گویا حقیقت میں 'خدا' اور 'کائنات' ایک ہی ہیں۔ خدا کو کسی صفت سے متصف نہیں کہا جا سکتا۔ خدا کے لئے ہر تعبیر از قبیل 'وجود'، 'موجود'، 'جوہر' و 'حیات' ناقص ہے۔ خدا ان تمام صفات اور تعبیرات سے منزہ ہے۔ اس کو کسی طرح بھی تصور میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ ہر توصیف و تعبیر سے بالا ہے۔

'خدا' کے بارے میں 'فکر' کو عمل میں نہیں لایا جا سکتا اس لئے کہ 'فکر' دو چیزوں کو مستلزم ہے 'فکر کرنے والا' اور 'وہ چیز جس پر فکر کی جائے۔' نیز 'فکر' اس امر کو مستلزم ہے کہ 'فکر کرنے والا' کسی حالت کا طالب ہو، علاوہ اس حالت کے جو خود اس کے اندر موجود ہے اور یہ امر 'دوئی' کا مستلزم ہے جو 'خدا' کی وحدانیت کے بنیادی عقیدہ کے خلاف ہے۔

'خدا' 'واجب الوجود' ہے اور بنفسہ 'کامل' ہے اور ہر قسم کے تجزیہ اور تعدد سے بری ہے۔ وہ جملہ اشیا کو محیط ہے۔ وہ نا محدود ہے۔ اس کی طرف ہر نسبت عقیدۂ 'توحید' کے خلاف ہے۔ اس کی طرف علم و ادراک کی نسبت بھی غلط اور منافی 'توحید' ہے اس لئے کہ خود اس کے بغیر کسی چیز کا وجود ہی نہیں ہے کہ معلوم و مدرک ہو۔

حس و عقل کے ذریعہ سے 'خدا' تک رسائی نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لئے 'مشاہدہ' اور 'ذوق و شوق' لازمی ہے ۔

اسلام نے جب رفتہ رفتہ ترقی کی اور مسلمانوں نے سر زمین عرب سے نکل کر شام، عراق، ایران، فلسطین، مصر وغیرہ کو فتح کیا، تو اُن ممالک میں 'نو افلاطونیت' کے یہ اصول جاری و ساری تھے ۔ عباسیوں کے عہد خلافت (۱۳۲ھ-۶۵۶ھ/۷۵۰ء-۱۲۵۸ء) خصوصاً المامون (۱۹۸ھ-۲۱۸ھ/۸۱۳ء-۸۳۳ء) کے زمانہ میں مسلمان علماء اور فلسفیوں نے مختلف یونانی علوم مثلاً طب، ہیئت، جغرافیہ، ما بعد الطبیعیات، الہیات، نفسیات، منطق، سیاسیات، اخلاق وغیرہ کو عربی قالب میں ڈھالا ۔ اُن علوم کے ساتھ انہوں نے فلسفۂ نو افلاطونیت کو بھی اپنایا ۔

الکندی (م ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) پہلا شخص ہے جو مسلمانوں میں فلسفی کے نام سے مشہور ہؤا ۔ وہ افلاطون کا پیرو اور اس کے فلسفہ کا شارح تھا ۔ اس کے بعد فلسفۂ افلاطون کے اور بہت سے مفسرین پیدا ہوئے جن میں سب سے مشہور الفارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) اور ابن سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) ہیں ۔

اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم توحید ہے ۔ آنحضرت صلعم نے لوگوں کو سب سے پہلے اسی عقیدۂ توحید کی طرف دعوت دی ۔ ایام جاہلیت میں اہل عرب تین سو ساٹھ بتوں کی پرستش کیا کرتے تھے ۔ آنحضرت صلعم کی دعوت توحید اسی کثرت کا رد عمل تھی ۔ آپ نے لوگوں کو بتایا کہ جن متعدد مصنوعی خداؤں کی تم پرستش کرتے ہو، وہ سب باطل ہیں ۔ حقیقی خدا صرف ایک ہے، اور وہی حقیقی پرستش کے لائق ہے ۔

چونکہ فلسفۂ نو افلاطونیت کا نظریۂ وحدت الوجود اسلام کے عقیدۂ توحید سے مشابہت رکھتا ہے، اس لئے تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں صوفیائے اسلام نے آسے اپنایا، اور اس کو توحید کا باطنی پہلو تصور کر کے اسلامی تصوف کا لازمی جزو قرار دیا ۔ انہوں نے اس کی ایک ایسی نئی تاویل کی جو ابتدائے اسلام میں موجود نہ تھی اور اس کی ایسی ایسی توضیحات اور تعبیرات پیش کیں کہ تاریخ تصوف اسلام میں یہ ایک مستقل باب بن گیا اور اسی کی

بدولت بہت سی جدید اصطلاحات از قبیل 'فنا و بقا'، 'استغراق'، 'اتحاد بذات حق' وغیرہ معرض وجود میں آ گئیں۔

تاریخ تصوف اسلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پہلے بزرگ جن کی ذات سے نظریۂ وحدت الوجود کے خیالات منسوب ہیں، ذوالنون مصری (م۲۴۵ھ/۸۵۹ء) ہیں۔ اُن سے پہلے صوفیائے کبار میں سے کسی نے اس طرح کے خیالات اور افکار کا اظہار نہیں کیا۔

ظہور اسلام سے بہت پہلے اسکندریہ میں فلسفۂ نو افلاطونیت اپنی ترقی کے منازل طے کر چکا تھا اور ذوالنون مصری کے عہد تک اس کے اصول وہاں عام طور پر رائج تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر وہ بھی اسی فلسفۂ نو افلاطونیت سے متاثر ہوئے۔ وہ بڑے روشن خیال فلسفی اور کیمیادان تھے۔ تصوف میں بھی اُن کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ بقول مولانا جامی وہ طائفۂ صوفیاء کے سردار اور رئیس تھے۔ فلسفۂ نو افلاطونیت کے افکار و خیالات میں سے سب سے زیادہ وہ نظریۂ وحدت الوجود سے متاثر ہوئے اور اس کو اسلامی تصوف میں سمویا۔ چنانچہ اُن کا ایک قول ہے:

"اللہ سے جو محبت کی جاتی ہے، وہ انسان کو انجام کار اُس سے متحد کر دیتی ہے۔ انسان ذات خداوندی میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس کی ذات اپنی ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات خداوندی کا ایک حصہ بن جاتی ہے۔"

وہ ایک مناجات میں کہتے ہیں:

"خدایا! میں جب بھی جانوروں کی بولیاں، درختوں کی سرسراہٹ، پانی کی آواز، چڑیوں کا گانا، تیز و تند ہوا کی سنسناہٹ اور رعد کی گرج سنتا ہوں، تو اُن میں تیرے ہی عدیم المثال اور عدیم النظیر ہونے کا ثبوت پاتا ہوں۔"

اُن کے اس قسم کے اقوال سے 'اتحاد بذات حق'، 'استغراق' اور 'فنا فی اللہ' کی طرف اُن کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ سب وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔

ذوالنون مصری کے بعد تاریخ تصوف اسلام میں ایک ایسے شخص کا وجود پایا جاتا ہے جس نے نظریۂ وحدت الوجود سے متعلق گونا گوں افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ میری مراد یہاں بایزید بسطامی (م۲۶۱ھ/۸۷۵ء) سے ہے۔ اُن کے اقوال و افعال میں بھی وحدت الوجود کی جھلک ملتی ہے۔ مثلاً اُنھوں نے کہا:

"ایک بار میں نے اس کی بارگاہ میں مناجات کی، خدایا! مجھ تک رسائی کیسے ہوگی؟ آواز آئی، بایزید، پہلے اپنے آپ کو تین طلاق دے، پھر ہمارا نام لے۔"

"سانپ کے کینچلی اتارنے کی مانند جب میں بایزید سے نکلا تو دیکھا کہ عاشق و معشوق دونوں ایک ہی (ذات کے دو جلوے) ہیں، کیونکہ توحید کے عالم میں ایک ہی کو دیکھا جا سکتا ہے۔"

اُن کا ایک مشہور قول ہے: سبحانی ما اعظم شانی (تعریف میری ہی ہے، کیا بڑی ہے شان میری)، یعنی وہ خدا کی ذات میں اس قدر محو ہو گئے کہ اُن کو اپنی ہستی کا احساس ہی باقی نہ رہا اور اپنے آپ کو ہستئ مطلق کا عین پایا۔ اس لئے اُن کے منہ سے اس قسم کا قول بے ساختہ صادر ہو گیا۔

اُن کی ذات سے نظریۂ وحدت الوجود نے اس قدر فروغ پایا کہ شریعت سے متصادم نظر آنے لگا۔ ارباب شریعت اس قسم کی باتیں کرنے والوں کو حدود شریعت اور صراط مستقیم سے خارج ہوتے دیکھ کر گمراہ اور کافر قرار دینے لگے۔ تصوف اور شریعت میں اس اختلاف اور تصادم نے آگے چل کر حسین بن منصور حلاج (م۳۰۹ھ/۹۲۱ء) کے زمانہ میں انتہائی شکل اختیار کی اور انجام کار اُن کو نہایت درد ناک صورت میں دار پر جان دینا پڑی۔

تاریخ تصوف اسلام میں منصور حلاج کا واقعہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اُن کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے۔ عقیدۂ توحید میں اُن کا مسلک بھی وحدت الوجود تھا۔ یعنی وہ اپنی ذات یا خودی کو ذات الٰہی میں فنا کر کے اُسی کا ایک حصہ اور جز بن گئے تھے۔ اُنھوں نے کہا:

"جو شخص طاعت میں اپنے نفس کو پختہ کر لیتا ہے، اپنے دل کو

اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنا لیتا ہے، ترک لذات کا عادی ہو جاتا ہے، شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کر لیتا ہے، وہ مقام مقربین تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہو جاتا ہے تو بشریت کے حدود سے گزر جاتا ہے اور جسم اُس میں بشریت کا شائبہ نہیں رہتا تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہو جاتا ہے، پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے۔ یعنی وہ روحانیت کی اس منزل پر ارتقا کر جاتا ہے جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا، بلکہ لوگ اُسی کی اطاعت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے وہی واقع ہوتی ہے جو پہلے سے مشیت الٰہی بن چکی ہوتی ہے، پھر اُس کا کوئی قول اور کوئی فعل اُس کا نہیں رہتا، بلکہ خود خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے۔"

جب انھوں نے وحدت الوجود سے متعلق مذکورہ بالا خیالات کا اظہار کیا تو شریعت سے اُن کا تصادم لازمی اور لابدی تھا۔ چنانچہ واقعتاً ایسا ہی پیش آیا۔ ارباب شریعت نے اُن پر کفر و الحاد کا فتویٰ لگایا اور 'اتحاد بذات حق' اور 'حلول' کے قائل ہونے کی بنا پر زندیق کا خطاب دیا۔ اس جرم میں فقہاء نے بالاتفاق اُن کے لئے سزائے موت کا فتویٰ دیا اور ۱۸ ذی قعدہ ۳۰۹ھ/۹۶۱ء کو اُن کو سولی پر چڑھا کر اُن کی زندگی کا خاتمہ کر دیا گیا۔

لیکن اس کے باوجود اسلامی تصوف میں نظریۂ وحدت الوجود کو اتنی اہمیت حاصل نہیں ہوئی، بلکہ ابھی تک وہ ابتدائی حالت ہی میں رہا۔ شیخ محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا۔ اُن کی مساعی سے اس مسئلہ سے متعلق فلسفۂ نو افلاطونیت کے اصول اسلامی تعلیمات کے ساتھ اس طرح گھل مل گئے کہ دونوں میں کوئی امتیاز باقی نہ رہا۔ وہ ایک کثیرالتصانیف بزرگ تھے۔ 'فتوحات مکیہ' اور 'فصوص الحکم' ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ مؤخرالذکر کتاب میں انھوں نے وحدت الوجود پر مفصل بحث کی ہے۔

توحید کے بارے میں اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ وجود واحد ہے، وہی موجود ہے اور مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے۔ حقیقت کے

اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جو شخص خالق اور مخلوق کے وجود میں امتیاز کا قائل ہے، وہ اس حقیقت کے ادراک سے نا آشنائے محض ہے۔

اُن کے نزدیک 'عالم' اور 'خدا' کی نسبت 'عینیت' کی نسبت ہے۔ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ وجود عالم کی نفی سے کرتے ہیں، یا خدا کے اثبات سے۔ پہلی صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم کا وجود محض برائے نام، وہمی اور غیر حقیقی ہے، وہ خارج میں معدوم ہے۔ اُن کا قول ہے: الاعیان ما شمت رائحة الوجود (اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی) اور دوسری صورت میں کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے، یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے جس میں اس وحدت نے اپنے آپ کو "نمودار" کیا۔ ان تجلیات میں وحدت کلی طور پر گم ہو جاتی ہے۔ ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا الگ اور کوئی وجود نہیں۔ اُن کا قول ہے: ما بعد هذا الاالعدم المحض (ان تجلیات کے ماوراء عدم محض کے علاوہ اور کچھ نہیں)، اس لئے سالک کے لئے اس عالم سے ماوراء خدا کی جستجو بے کار ہے۔

وہ اپنی تصانیف میں اس بات پر غایت اذعان و ایقان کے ساتھ مصر ہیں کہ نظریۂ وحدت الوجود ہی در اصل اسلام کی حقیقت ہے، اور اپنے دعوے کے ثبوت میں انہوں نے قرآن مجید اور احادیث نبوی سے متعدد دلائل و شواہد پیش کئے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: ونحن اقرب الیه من حبل الورید (اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) سے مراد اس کے سوا کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضا و جوارح ہے۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے: خلق اللہ آدم علی صورته (آدم کو اپنی ہی صورت پر پیدا کیا)۔ اُن کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں، اور در حقیقت یہ اسی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے، اس لحاظ سے انسان گویا صفات الٰہیہ کا مجسمہ ہے۔ ایک دوسری حدیث شریف میں آیا ہے: من عرف نفسه فقد عرف ربه (جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے بے شک اپنے رب کو پہچان لیا)۔ اس سے بھی وہ یہی معنی لیتے ہیں کہ انسان خدا کا جز ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربی کے اس نظریۂ وحدت الوجود

[illegible]

ہوئے متاخر اور زمانہ مابعد کے صوفیاء پر بہت گہرا اثر ڈالا اور اسلامی ممالک میں یہ خیال اس قدر عام ہو گیا کہ سب اس کی زد میں آ گئے۔ چنانچہ صوفیاء کے علاوہ عربی، فارسی اور اردو کے نامور متصوفین شعراء نے اس ہمہ گیر خیال کو اپنی شاعری میں نہایت آب و تاب کے ساتھ پیش کیا۔ ان کے اس طرز عمل سے مضر اثرات مترتب ہوئے اور اسلام کی اصلی روح فوت ہو گئی۔ اسلام میں افلاطونی، یونانی اور نو افلاطونیت کا یہ خواب آور خیال در اصل ابن عربی کی بدولت عام ہوا اور صحیح معنوں میں وہی اس کے ذمہ دار ہیں۔

علامہ اقبال نے تاریخ عالم کا گہرا مطالعہ کیا اور قوموں کے عروج و زوال کی داستانیں دقت نظر سے پڑھیں اور ان کے اسباب پر غور کیا، تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جس طرح قوموں کی بقا کا سبب وجود خودی اور ان کے عروج کا سبب استحکام خودی ہے، اسی طرح ان کی فنا کا سبب نفی خودی اور ان کے زوال کا سبب ضعف خودی ہے۔ جو قوم اپنی خودی کو پہچان کر اس کو مستحکم کرتی ہے، صرف وہی قوم دنیا میں قوت اور شوکت کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جو قوم اپنی خودی کو نہیں پہچان سکتی اور اس کے ضعف سے آگاہ نہیں ہوتی، وہ صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔

ان کو مسلمان قوم کے عروج و زوال میں بھی یہی بات نظر آئی۔ مسلمان جب تک دنیا میں اپنی خودی کو پہچاننے اور اس کے مستحکم کرنے کی طرف متوجہ رہے، وہ عظمت و سطوت کے مالک رہے اور جب انھوں نے خودی کی طرف سے عدم توجہی برتی تو عظمت و سطوت بھی ان کے ہاتھ سے جاتی رہی۔

قوم افراد کا مجموعہ ہے۔ اس لئے علامہ اقبال نے پہلے فرد کی خودی کو متعین کیا۔ اس کے بعد قوم کی خودی پر اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔

فرد کی نفی خودی کے سبب پر غور کیا تو ان کو معلوم ہوا کہ نفی خودی کی بنیاد نظریۂ وحدت الوجود ہے جو افلاطونیت کے ذریعہ سے اسلام میں داخل ہوا اور جس کی اصل افلاطون یونانی کا فلسفہ ہے۔

اسلام میں نظریۂ وحدت الوجود کے زبردست مبلغ ، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے ، شیخ محی الدین ابن عربی ہیں ۔ ایران میں عراقی (م ۶۸۶/۱۲۸۷ء) اور خواجہ حافظ (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) نے اس نظریہ کو اپنی شاعری کا جزو لاینفک بنایا ۔ ان میں سے خواجہ حافظ کی جادو بیانی نے مسلمانوں کے دلوں کو سب سے زیادہ مسخر کیا ۔ اس لئے علامہ اقبال نے اس سلسلہ میں اس نظریہ کے فلسفی بانی افلاطون اور اس کے اثرات کے لحاظ سے اس کے شاعر مبلغ خواجہ حافظ کے افکار و خیالات پر تنقید کی ۔

افلاطون سے پہلے اس کے استاد سقراط (م ۳۹۹ ق ۔ م) نے کہا تھا کہ صرف 'تصورات' ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے ۔ اس طرح اس نے گویا تصورات کو مادی اشیا پر ایک گونہ ترجیح دی تھی لیکن افلاطون اس سے ایک قدم اور آگے بڑھا اور کہا کہ 'تصورات' یا 'صور علمیہ' ہی در حقیقت موجود ہیں ، مادی دنیا و مافیہا کا کوئی وجود نہیں ۔

افلاطون کا عقیدہ یہ ہے کہ مادی دنیا کا کوئی مستقل وجود نہیں ، اس لئے کہ وہ ہمیشہ تغیر پذیر ہے ۔ جو کچھ ہم کو نظر آتا ہے ، وہ در اصل ہماری ہی نظر کا فریب ہے ۔ ہمارا شعور اس میں ہم کو دھوکا دیتا ہے ۔ اس سے حقیقت کا کوئی علم ممکن نہیں ۔ حقیقت در اصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود نہیں ، اس لئے کہ حقیقت کا اطلاق صرف اس شے پر ہو سکتا ہے جو تغیر سے مبرا ہو لیکن جب کہ یہ کائنات ہمیشہ متغیر ہونے والی ہے تو پھر حقیقت کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا ۔ صرف 'تصورات' یا صور علمیہ ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں اور یہ 'تصورات' یا 'صور علمیہ' فکر خداوندی سے تعلق رکھتے ہیں ۔

افلاطون کے بنیادی خیالات یہی ہیں ، جن سے فلسفۂ نو افلاطونیت وجود میں آیا ۔ نظریۂ وحدت الوجود اسی فلسفۂ نو افلاطونیت کا مرہون ملت ہے ۔

شیخ محی الدین ابن عربی نے وحدت الوجود کے اس نظریہ کو اسلامی تصوف کا ایک ضروری جز قرار دیا اور انہی کی بدولت ممالک اسلام میں اس نظریہ کا رواج ہؤا ۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں :

اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی ، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور آن کی زبردست شخصیت نے مسئلۂ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے ، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی (م ۶۹۷ھ/۱۲۹۸ء) اور فخر الدین عراقی (م ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) آن کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے" ۔

وحدت الوجود کے اس ہمہ گیر نظریہ کے اثرات اسلامی دنیا کے لئے بہت مضر ثابت ہوئے۔ آن اثرات نے مجموعی طور پر مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کر دیا اور ان ہی اثرات کی وجہ سے اسلامی دنیا پر ایک ایسا سکون اور جمود طاری ہؤا جو علامہ اقبال کے نزدیک اصلی اسلامی روح کے مخالف تھا ۔

وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق جب یہ ثابت ہؤا کہ دنیا و مافیہا ہیچ ہے تو اس سے ترک دنیا ، ترک عمل اور رہبانیت اور سب سے بڑھ کر نفئی خودی لازم آتی ہے اور اسی لئے علامہ اقبال نے اس نظریہ کی سخت مخالفت کی۔ چنانچہ وہ مولانا اسلم جیراج پوری کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :

" تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے . . . . اور نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے" ۔

اور اسی بنا پر انھوں نے شیخ ی الدین ابن عربی پر نہایت تلخ لہجے میں تنقید کی۔ وہ سراج الدین پال کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :

تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں

تک مجھے علم ہے، فصوص میں سوائے الحاد اور زندقۂ کے اور کچھ نہیں"۔

نظریۂ وحدت الوجود نے اسلامی روح کو سخت نقصان پہنچایا۔ اس لئے علامہ اقبال نے جب اس کی تحقیق کی کہ اس نظریہ کا مأخذ اور منبع کیا ہے تو اُن کو معلوم ہؤا کہ اس کا مأخذ اور منبع افلاطون کا نظریۂ تصورات ہے، جس کو صوفیا اعیان ثابتہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں انہوں نے 'اسرار خودی' میں 'شیر اور گوسفند' کی ایک حکایت نظم کی ہے جس میں 'گوسفند' نے 'شیر' کو نہایت لطیف پیرایہ میں نفئی خودی کی تعلیم دی ہے اور اس کے بعد انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ افلاطون نے بھی دنیا کے سامنے اپنا نظریۂ 'تصورات' پیش کر کے یہی مسلک گوسفندی اختیار کیا ہے، اس لئے اس کے خیالات سے احتراز واجب ہے۔

اس کہانی میں علامہ اقبال نے مختصر طور پر افلاطون کے بنیادی فلسفہ کو پیش کیا ہے۔ اُن کا یہ شعر خاص طور پر قابل غور ہے:

رخش او در ظلمت معقول گم در کہستان وجود افگندہ سم

یعنی افلاطون کا سمند خیال 'معقولات' کے ظلمت کدہ میں گم ہے۔ اس کے ہاں صرف تصورات ہی تصورات ہیں۔ 'کہستان وجود' میں اس کا سمند خیال نہیں چل سکتا۔ یہاں وہ کلی طور پر عاجز ہے۔ اس کے ہاں اگر کسی چیز کا وجود ہے تو صرف تصورات کا ہے۔ افلاطون کا یہ مسلک 'مسلک گوسفندی' ہے، جس سے صوفیائے اسلام بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ اسی لئے علامہ اقبال نے کہا:

گوسفندے در لباس آدم است حکم او برجان صوفی محکم است

افلاطون کا مسلک 'گوسفندی' اختیار کرنے سے مسلمان اپنی اس خودی سے بیگانہ ہو گیا، جس سے اس نے کائنات کے ایک بڑے حصہ کو مسخر کیا تھا۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کو خودی اور اس کی قوت سے آگاہ کرنے اور اس کے دوبارہ حاصل کرنے کے لئے اپنی گراں مایہ زندگی کو صرف کر دیا۔

علامہ اقبال نے افلاطون پر تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ خواجہ حافظ پر بھی تنقید کی ہے۔ خواجہ حافظ نے شیخ محی الدین ابن عربی کے ہمہ گیر نظریۂ وحدت الوجود سے متاثر ہو کر اپنی شیریں کلامی اور جادو بیانی سے دنیائے اسلام کے سامنے ایک ایسا خواب آور اور سکر آلود فلسفۂ حیات پیش کیا جس کے مضر اثرات سے مسلمان متاثر ہوئے۔ بے ثباتئی عالم، نفئی خودی، ترک عمل، مے نوشی اور تعیش کی زندگی کی تعلیمات آن کے فلسفہ کے لازمی عناصر ہیں۔

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وحدت الوجود کی رو سے دنیا و مافیہا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ظاہراً جو کچھ نظر آتا ہے محض فریب نظر ہے۔ 'وجود' فقط 'واحد' ہے اور وہ خدا ہے۔ باقی ہمہ ہیچ ہے۔ خواجہ حافظ اس نظریہ کو اپنے کلام میں یوں پیش کرتے ہیں:

اگر خود را بہ بینی درمیانہ ٭ نۂ بندی زاں میاں طرفِ کمر دار
خیال آب و گل در رہ بہانہ ٭ ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست
کہ تحقیقش فسون است و فسانہ ٭ وجود ما معائیست حافظ

دہ روزہ مہر گردوں افسانہ است و افسوں
نیکی بجائے یاراں فرصت شمار یارا

حاصل کارگہ کون و مکان ایں ہمہ نیست
بادہ پیش آر کہ اسباب جہاں ایں ہمہ نیست

جہان و کار جہاں جملہ ہیچ بر ہیچ است
ہزار بار من ایں نکتہ کردہ ام تحقیق

دنیا و مافیہا میں انسان کی ہستی بھی شامل ہے۔ 'جہان و کار جہان' جب 'ہیچ بر ہیچ' ہے تو خود انسان بھی ہیچ ہے۔ ذات خداوندی کے علاوہ کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ اس لئے آن کے نزدیک انسانی خودی کا تصور غلط ہے۔ وہ کہتے ہیں:

فکر خود و رائی خود در عالم رندی نیست
کفرست دریں مذہب خود بینی و خود رائی

تا فضل و عقل بینی ، بی معرفت نشینی
یک نکته ات بگویم ، خود را مبیں کہ رستی

'جہان و کار جہان' کے ساتھ انسانی خودی جب ہیچ ہے ، تو 'عمل محکم' اور 'سعئی پیہم' سے کام لے کر کشمکش حیات میں شریک ہونا اور مصائب حیات کا مردانہ وار مقابلہ کرنا بے کار ، فضول اور مضحکہ خیز ہے ۔ بطور خود کچھ مل جائے تو خیر ، ورنہ ناحق 'طلب روزی ننہادہ' کوئی کیوں کرے؟ چنانچہ خواجہ حافظ کہتے ہیں :

بشنو این نکتہ کہ خود را زغم آزادہ کنی
خون خوری گر طلب روزی ننہادہ کنی

دولت آنست کہ بے خون دل آید بکنار
ورنہ باسعی و عمل باغ جناں این ہمہ نیست

پائے ما لنگ ست و منزل بس دراز
دست ما کوتاہ و خرما بر نخیل

جب اُن کے عقیدہ میں انسانی خودی کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے ، تو ذات واحد سے اتحاد و اتصال پیدا کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انسان ریاضات و مجاہدات اختیار کر کے اپنے نفس کو مار دے اور قوت اور تندرستی تن کے عوض میں ضعف و بیماری لے ۔ اس لئے وہ تلقین کرتے ہیں :

با ضعف و ناتوانی ہمچوں نسیم خوش باش
بیماری اندریں رہ بہتر ز تندرستی

جب سعی و عمل بے سود ہے ، تو اس صورت حال میں پیہم شراب نوشی سے مست و بیخود رہنا اور شاہد پرستی سے تعیش کی زندگی گزارنا ہی زیادہ مناسب ہے ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

حاصل کار گر کون و مکان این ہمہ نیست
بادہ پیش آر کہ اسباب جہان این ہمہ نیست

مئے دو سالہ و محبوب چاردہ سالہ
ہمیں بس ست مرا صحبت صغیر و کبیر

خواجہ حافظ کی ان تعلیمات اور عالم اسلام پر آن کے مضر اثرات کو دیکھ کر علامہ اقبال نے نظریۂ وحدت الوجود کے بانی افلاطون یونانی کے ساتھ، جیسا کہ اوپر لکھا گیا، آن پر بھی نہایت سخت لہجہ میں تنقید کی ہے اور واضح الفاظ میں بتایا ہے کہ آن کے فلسفہ سے احتراز کرنا چاہئے۔ آن کا فلسفہ خواب آور اور سکرآلود ہے۔ وہ اپنے کلام میں صرف بادہ نوشی اور شاھد پرستی کی تعلیم دیتے ہیں۔ نفیٔ خودی اور کشمکش حیات سے گریز آن کی تعلیمات کا جزو لاینفک ہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ اقبال کے چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں:

هوشیار از حافظ صهبا گسار ! جامش از زهر اجل سرمایه دار
رهن ساقی خرقۂ پرهیز او مے علاج هول رستا خیز او
نیست غیر از باده در بازار او از دو جام آشفته شد دستار او
مسلم و ایمان او زنار دار رخنه اندر دینش از مژگان یار
دعویٔ او نیست غیر از قال و قیل 'دست او کوتاه و خرما بر نخیل'
گوسفند است و نوا آموخت است عشوه و ناز و ادا آموخت است
دل ربائیهاے او زهر است و بس چشم او غارت گر شهر است و بس
ضعف را نام توانائی دهد ! ساز او اقوام را اغوا کند !
محفل او در خور ابرار نیست ساغر او قابل احرار نیست
بے نیاز از محفل حافظ گزر الحذر از گوسفندان الحذر

شیخ محی الدین ابن عربی اور آن کے پیروؤں کی بدولت نظریۂ وحدت الوجود اسلامی دنیا میں اس قدر عام ہو گیا ہے کہ مسلمان اس کے مضر اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکے۔ وہ بے عملی، ناتوانی، کاهلی، سستی اور سب سے بڑھ کر نفئی خودی کو نہایت دلکش اور دلفریب شے تصور کرنے لگے اور ترک دنیا اور کشمکش حیات سے گریز کو اپنے لئے موجب تسکین اور باعث فوز و فلاح سمجھنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ آج اسلامی دنیا میں مسلمان عملی اعتبار سے ناکارہ ہوگئے اور جس 'عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی' وہ اس سے منحرف ہو گئے۔ انھوں نے جلوت کو چھوڑ کر خلوت کو پسند کیا اور آسی کو گوشۂ عافیت ٹھہرایا۔

علامہ اقبال عالم اسلام میں ایک غیر معمولی دل و دماغ لے کر

آئے تھے۔ انھوں نے تاریخ تمدن اسلام کا بغور مطالعہ کیا، تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانوں کے موجودہ زوال کا واحد سبب نفیٔ خودی اور دیگر سلبی تعلیمات ہیں۔ مسلمانوں نے اپنی خودی کا انکار اور دیگر سلبی تعلیمات کو اختیار کر کے اپنی عظمت، شوکت اور استقلال کو کھو دیا اور پستی اور ذلت کے انتہائی درجہ پر پہنچ گئے۔

علامہ اقبال نے اس مرض کی صحیح تشخیص کر کے یہ نسخۂ شفا تجویز کیا کہ مسلمان خودی کا احساس کرے اور اس کی باضابطہ تربیت کرنے کے بعد نیابت الٰہی کا وہ درجہ حاصل کرے، جس کے لئے وہ دنیا میں بھیجا گیا ہے۔

صوفیا نے نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے معرفت خداوندی کے لئے یہ تلقین کی کہ انسان اپنی خودی کو ذات خداوندی میں فنا کر دے، لیکن اس کے برخلاف علامہ اقبال نے یہ تعلیم دی کہ 'من عرف نفسہ فقد عرف ربہ' پر عمل پیرا ہو کر اپنی خودی کا صحیح احساس اور اس کی کما حقہ معرفت حاصل کرے اور اس کے حصول کے بعد خدا کی معرفت حاصل کرے۔ اُن کے نزدیک 'خدا کی معرفت' 'خودی کی معرفت' پر موقوف ہے۔ گویا 'خودی کی معرفت' کے بغیر 'خدا کی معرفت' ممکن نہیں۔

اس صورت حال میں شیخ محی الدین ابن عربی کے ہاں اگر ساری تعلیمات کی بنیاد وحدت الوجود تھی اور اس لئے خدا کی معرفت اس بات پر مبنی قرار دی گئی تھی کہ انسان اپنی خودی کو فنا کر کے ذات خداوندی میں گم ہو جائے، تو 'خودی' کے پیغمبر علامہ اقبال کی ساری تعلیمات کی بنیاد 'خودی' قرار پائی اور اس لئے خدا کی معرفت اس امر پر موقوف ہوئی کہ انسان اپنی خودی کا صحیح احساس کرے، خودی کو قائم رکھے اور مستحکم بنائے۔ اُن کے ہاں اس طرح خودی اور خدا لازم و ملزوم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

از ہمہ کس کنارہ گیر، صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب، ہم ز خودی خدا طلب

خودی میں گم ہے خدائی، تلاش کر غافل
یہی ہے تیرے لئے اب صلاح کار کی راہ

اس طرح علامہ اقبال نے وحدت الوجود کے جامد و ساکن نظریہ کے رد عمل کے طور پر عالم اسلام میں 'خودی' کا ایک حرکی اور عملی نظریہ پیش کر کے تاریخ تصوف اسلام میں ایک جدید اور پر عظمت باب کا اضافہ کیا۔

آن سے قبل صوفیائے کبار میں سے جنید بغدادی، مولانا رومی اور مجدد الف ثانی نے خودی کے اس سربستہ راز اور زندہ حقیقت کی ایک جھلک ضرور دیکھی تھی اور انہوں نے علی‌الترتیب اپنے اعمال، کلام اور مکاتیب میں مختلف پیرایوں میں اس کا اظہار بھی کیا، لیکن قدرت کاملہ نے اس نظریہ کی تکمیل در حقیقت علامہ اقبال کے لئے آٹھا رکھی تھی۔ وہ عالم اسلام میں ''مسیحا بن کر آئے اور مردہ قوم میں جان بخشی''۔ انہوں نے اپنی بصیرت اور فکر کی گہرائی سے نظریۂ خودی کو اس طریقے سے پیش کیا کہ اس کے اثر سے صدیوں کی ایک خوابیدہ قوم جاگ اٹھی۔ گویا ''ایک برھمن زادہ کی بانگ درا نے صور اسرافیل کا کام کیا، مردے جی اٹھے، جان میں جان آئی''۔

خودی کا یہ سربستہ راز اور اس کی یہ ناقابل تجزیہ قوت کائنات کی ہر شے میں موجود ہے۔

ع — خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است۔

کوہ، دریا، موج، سبزہ، شمع، زمین، مہر وغیرہ ہر شے اس قوت لامتناہی کی حامل ہے:

کوہ چوں از خود رود، صحرا شود — شکوہ سنج جوشش دریا شود
موج تا موج است در آغوش بحر — می کند خود را سوار دوش بحر
سبزہ چوں تاب دمید از خویش یافت — ہمت او سینۂ گلشن شگافت
شمع ہم خود را بخود زنجیر کرد — خویش را از ذرہ ہا تعمیر کرد
چوں زمیں بر ہستئ خود محکم است — ماہ پابند طواف پیہم است
ہستئ مہر از زمین محکم تر است — پس زمین مسحور چشم خاور است

لیکن اس کا کامل ترین مظہر اشرف المخلوقات یعنی 'انسان' ہے۔ خداوند کریم نے اپنے عین فضل و کرم سے اس کو اس بیش بہا انعام سے نوازا اور دنیا میں اپنا نائب مقرر کرنے کے لئے پسند فرمایا۔ اس لئے انسان پر فرض ہے کہ وہ خودی کو صحیح طریقے سے معلوم کرے

اور اس کی مناسب تربیت اور پرورش سے منصب خلافت الہی پر فائز ہو۔

'خودی' خود علامہ اقبال کے الفاظ میں ایک 'وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے تمام انسانی تخیلات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں'۔ یہ ایک لازوال حقیقت ہے جو 'فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے'۔ 'یہ انسان کے اندر ایک قوت خاموش' ہے، جو عمل کے لئے بیتاب ہے:

قوت خاموش و بیتاب عمل   از عمل پابند اسباب علل

اس کا مقام انسان کے دل کے اندر ہے:

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے   فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

اس سے قبل کہ 'خودی' کی مزید توضیح و تشریح کی جائے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ علامہ اقبال کے یہاں خودی کی اصطلاح کن معنوں میں استعمال ہوئی ہے۔

ادبیات فارسی اور اردو میں یہ لفظ عام طور پر 'غرور'، 'نخوت' اور 'تکبر' کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ مولانا رومی کہتے ہیں:

پس خودی را سر ببر با ذوالفقار   بیخودی شو فانی و درویش وار

عراقی کہتے ہیں:

اول اینست و آخرش دانی چیست   خود را زخودی خود بپرداختن است

مولانا جامی کہتے ہیں:

چو تیغ تہمت و تیر جفا خورم زحسود
بشست ترک خودی خود بہ نیستی سپرم

سودا کا ایک شعر ہے:

ہائے پہنچا نہ گیا قید خودی سے اس تک
اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا

اکبر الہ آبادی کہتے ہیں :

کہ دیا میں نے کہ ہوں اور یہ نہیں سمجھا کہ کیا
اس خودی کا حشر کیا ہوتا ہے دیکھا چاہئے

مٹا دو رنگ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
اگر ثابت کیا چاہو ہو اپنا معتبر ہونا

ترک خودی سے مائل پندار ہوگئے آزاد ہوتے ہوتے گرفتار ہو گئے

چونکہ 'خودی' کی اصطلاح کے قدیم معنی کے پیش نظر لوگوں کو دھوکا ہو سکتا تھا اور چنانچہ بعض کو ہؤا بھی اور اب تک ہو رہا ہے اس لئے علامہ اقبال نے خود یہ واضح کر دیا کہ لفظ 'خودی' سے اُن کی مراد 'غرور و تکبر' نہیں ہے، بلکہ اس کا واحد مقصد وہ 'عرفان نفس' اور 'خود شناسی' ہے جس کی بدولت انسان کی بیش بہا زندگی سنورتی ہے اور اس کو خدا کی عطا کی ہوئی عظمت و شوکت دوبارہ حاصل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ 'اسرار خودی' کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :

"ہاں، لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے"۔

'بال جبریل' میں کہتے ہیں :

خودی کی تندی و شوخی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی، تو بے لذت نیاز نہیں

اسی بات کو دوسرے انداز میں 'اسرار و رموز' میں اس طرح بیان کرتے ہیں :

خویش دار و خویش باز و خویش ساز ناز ہا می پرورد اندر نیاز

'خودی' علامہ اقبال کے نزدیک ایسی مخلوق ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے ۔ چونکہ خالق اور مخلوق میں مغایرت ہے، اس لئے مخلوق اپنی ہستی کو فنا کر کے بھی خالق سے متحد نہیں ہو سکتا۔ معرفت خداوندی کی خاطر اگر یہ طریقہ اختیار بھی کیا جائے کہ عارف

اپنے آپ کو معروف کی ذات میں گم کر دے تو بھی حقیقت میں عارف و معروف کے مابین فرق باقی رہتا ہے اور یہی فرق علامہ اقبال کے نزدیک مستحسن ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: *

خودی را زندگی ایجاد غیر است   فراق عارف و معروف خیر است

علامہ اقبال کے نزدیک ”حیات سر بسر انفرادی ہے۔ حیات کلی کے نام سے کوئی حیات نہیں ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے، البتہ وہ یکتا ترین فرد ہے۔ بقول میک ٹیگرٹ یہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے۔ یہ کائنات ازل سے کوئی تکمیل شدہ چیز نہیں ہے بلکہ آہستہ آہستہ درجۂ کمال کی طرف جا رہی ہے“:

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون!

اور اس کو اس درجۂ کمال تک پہنچانے کے کام میں انسان بھی کسی حد تک خدا کے ساتھ شریک کار ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: فتبارک اللہ احسن الخالقین (پس بڑی برکت والا ہے اللہ، جو دوسرے خالقین میں سے احسن ہے) اس سے خدا کے علاوہ دوسرے خالقین کا امکان پایا جاتا ہے اگرچہ وہ بہت ہی کم درجہ کے کیوں نہ ہوں اور خدا، جو 'احسن الخالقین' ہے، اس کے وہ محتاج ہی کیوں نہ ہوں۔ علامہ اقبال 'پیام مشرق' میں اس لطیف نکتہ کو ایک نظم بعنوان 'محاورہ مابین خدا و انسان' میں نہایت دلپذیر انداز میں پیش کر کے انسانی خودی کے اوصاف کو اس طرح ثابت کرتے ہیں:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم   سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی   خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم   من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اس لئے انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین نفی خودی نہیں، بلکہ اثبات خودی ہے۔ اس کی حیثیت اُس قطرۂ بےمایہ کی طرح نہیں ہے، جو دریا میں جا کر فنا ہو جائے اور اپنی ہستی کو گم کر دے، بلکہ اس قطرہ کی طرح ہے جو دریا میں جا کر گوہر بنے۔ اس کو چاہئے کہ تخلقوا باخلاق اللہ (اپنے آپ کو صفات الٰہیہ سے متصف کرو) پر عمل کر کے خدائے یکتا سے زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرے۔

وہ اپنے اس عمل میں اس فرد یکتا سے جس قدر زیادہ قریب ہوتا جائے گا اسی نسبت سے وہ بھی جہان میں یکتا و یگانہ بنتا جائے گا۔

نظریۂ وحدت الوجود سے متاثر ہو کر جہاں دوسرے صوفیا خدا کی معرفت حاصل کرنے کی غرض سے اپنی خودی کو بحر وحدت میں گم کر دینا چاہتے ہیں، وہاں علامہ اقبال اپنی خودی کو بحر وحدت میں فنا کر کے نہیں، بلکہ برقرار رکھ کر حیات جاودانی حاصل کرنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ خود خدا کو بھی اپنے اندر جذب کر لینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ وہ 'زبور عجم' میں کہتے ہیں:

مسافر! جاوداں زی، جاوداں میر جہانے را کہ پیش آید فرا گیر
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست اگر او را تو در گیری، فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد، محال است! خودی را عین خود بودن کمال است!

اور خودی کے برقرار رکھنے والے کو وہ ان الفاظ میں مبارک باد دیتے ہیں:

اے خوش آں مرد تنک مایہ کہ از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و بدریا نرسید

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال دوسرے صوفیا کے برخلاف خدا سے وصال کی طلب کی بجائے فراق چاہتے ہیں:

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو! ہجر میں لذت طلب

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہاں ز نگہ
ہجر تو خوشترم آید ز وصال دگراں!

وصل اگر پایان شوق است الحذر
اے خنک آہ و فغان بے اثر!

ایک دن ان کے پاس ایک فقیر آیا۔ انھوں نے اس سے دعا کے لئے کہا۔ فقیر نے پوچھا:

کیا دولت چاہتے ہو؟
نہیں!

دنیا میں عزت و جاہ کے طلب گار ہو؟
نہیں!
تو پھر کیا چاہتے ہو، کیا خدا سے ملنا چاہتے ہو؟
تو اُن کی آنکھوں میں ایک قسم کی چمک پیدا ہوئی۔ کہنے لگے،
سائیں جی، خدا خدا کرو، میں کیونکر اُس سے مل سکتا ہوں؟
میں بندہ، وہ خدا۔ میرا اس کا واسطہ صرف بندگی کا ہے۔
ملنا کیا معنی؟ اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ خدا مجھ سے ملنے آ رہا ہے، تو میں بیس کوس بھاگ جاؤں! اس لئے کہ دریا قطرے سے ملے گا، تو قطرہ غالب ہو جائے گا۔ اگرچہ اس دریا کے مقابلہ میں میری حیثیت ایک قطرہ کی سی ہے، لیکن میں قطرہ کی حیثیت ہی سے قائم رھنا چاھتا ھوں۔ اپنے آپ کو مٹانا نہیں چاھتا، بلکہ قطرہ رہ کر اپنے آپ میں دریا کے خواص پیدا کرنا چاھتا ھوں۔"

وہ ایک مقام پر 'خزف' ھو کر بھی 'گوھر' بننے کی آرزو کرتے ھیں:

میں ھوں صدف، تو تیرے ھاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ھوں خزف تو تو مجھے گوھر شاھوار کر!

شیخ احمد سرھندی مجدد الف ثانی نے شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی تنقید میں یہ ثابت کیا ھے کہ سالک کی آخری منزل وحدت الوجود نہیں، بلکہ مقام عبدیت ھے۔ 'مقام عبدیت' سلوک میں وہ مقام ھے جہاں پہنچ کر سالک کو یہ معلوم ھوتا ھے کہ وہ ایک بندۂ محض ھے۔ وحدت الوجود کے تصور سے اس پر خدا سے اتحاد و اتصال کی جو کیفیت طاری ھوتی ھے، وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ھے۔ بندہ بندہ ھے اور خدا خدا ھے۔

علامہ اقبال اپنے نظریۂ خودی میں اس بات سے خاص طور پر متاثر ھوئے ھیں۔ وہ اپنی خودی کو چھوڑ کر خدا میں ضم ھونا نہیں چاھتے اور 'مقام عبدیت' یا 'مقام بندگی' کو چھوڑ کر 'شان خداوندی' قبول کرنے کے لئے راضی نہیں۔ وہ کہتے ھیں:

متاع بے بہا ھے درد و سوز آرزومندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

عطا کن شور رومی، سوز خسرو عطا کن صدق و اخلاص سنائی
چناں با بندگی در ساختم من نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

آن کے نزدیک یہ مقام عبدیت اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ اگر یہ مقام عبدیت محکم ہو جائے تو 'فقیر' 'بادشاہ' بن جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

چوں مقام عبدۂ محکم شود کاسۂ دریوزہ جام جم شود

وحدت الوجود کے زیر اثر صوفیا نے کائنات کی نفی کے ساتھ ساتھ اپنی ہستی کو بھی ہیچ قرار دے دیا تھا۔ آن کی رائے میں انسان کی غایت ہستئ مطلق میں گم ہو جانا ہے۔ علامہ اقبال آن سے اس حد تک تو متفق ہیں کہ دنیا و مافیہا ہیچ ہے لیکن اس بات میں آن سے بالکل مختلف ہیں کہ کائنات کے ساتھ انسان کی ہستی بھی ہیچ ہے۔ اس سلسلہ میں وہ آن سے اپنی راہ الگ قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کی ہستی حق ہے:

از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمود سیمیائی!
حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے!

خودی آن کے نزدیک اس قدر حق ہے کہ خدا کا منکر ملا کے نزدیک اگر کافر ہے تو خودی کا منکر آن کے نزدیک کافر تر ہے۔ وہ کہتے ہیں:

منکر حق نزد ملا کافر است منکر خود نزد من کافر تر است

خودی کی حقانیت جب اس طرح ثابت ہو جاتی ہے تو انسانیت اسی میں مضمر ہے کہ اس خودی کے مالک یعنی انسان کا کماحقہ احترام کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر علامہ اقبال کہتے ہیں:

آدمیت احترام آدمی با خبر شو از مقام آدمی

علامہ اقبال کے نزدیک جب خودی اس قدر اہمیت رکھتی ہے تو لازم ہے کہ یہ بھی بتایا جائے کہ اس کی بقا کیسے ممکن ہے۔ اُن کے نزدیک اس کی بقا کا سبب مقصد ہے۔ گویا خودی کی بقا کے لئے یہ لازمی ہے کہ انسان کوئی مقصد و مدعا رکھتا ہو۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

زندگانی را بقا از مدعاست　　کاروانش را درا از مدعاست

اس مقصد کے حصول کے لئے انسان کے دل میں فطری طور پر ایک امنگ ہوتی ہے جس کو وہ دوسرے الفاظ میں آرزو و تمنا کہتا ہے۔ انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے دل میں اس آرزو و تمنا کو زندہ کرے۔ اس کے دل میں آرزو و تمنا کی جس قدر شدت ہو گی اُسی نسبت سے حصول مقصد میں اس کو کامیابی حاصل ہو گی۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دل خود زندہ دار　　تا نگردد مشت خاک تو مزار

اسلامی تصوف میں اُسی آرزو و تمنا کو 'شوق' کہتے ہیں۔ سالک کا مقصد در اصل تقرب الٰہی ہوتا ہے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کے دل میں 'شوق' نہ ہو۔ اس سلسلہ میں علامہ اقبال کہتے ہیں:

مقام عقل سے آساں گذر گیا اقبال
مقام شوق میں کھویا گیا وہ فرزانہ!

شوق مری لے میں ہے، شوق مری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے!

خودی کی بقا کے بعد یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کا استحکام کیسے ہو سکتا ہے؟ علامہ اقبال کے نزدیک اس کا استحکام 'محبت' سے ہو سکتا ہے۔ اس لئے محبت کو اُن کے نزدیک بہت اہمیت حاصل ہے۔ عشق اسی کی شدید ترین صورت ہے۔ محبت جب درجۂ کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس کو عشق کہتے ہیں۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر

اقبال کے نزدیک محبت کے تین مدارج ہیں:

(۱) محبت الہی۔ (۲) محبت رسول۔ (۳) محبت شیخ۔

اُن کے افکار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محبت سے اُن کا مقصد اللہ تعالیٰ کی محبت ہے۔ جو شخص محبت حق تعالیٰ کے ساتھ کرتا ہے، محبت اُسی کی سچی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

از نگاہ عشق خارا شق بود عشق حق آخر سراپا حق بود
قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ عشق را ناموس و نام و ننگ دہ
طبع مسلم از محبت قاہر است مسلم ار عاشق نباشد، کافر است

لیکن اُن کے نزدیک یہ محبت حق تعالیٰ بلا واسطہ نہیں۔ قرآن مجید میں آیا ہے: قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ۔ (آپ کہدو، اگر تم اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو میری متابعت کرو۔ اللہ تم کو دوست رکھے گا)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے محبت کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے رسول کی متابعت کی جائے اور یہ متابعت اُسی صورت میں بہتر ہو سکتی ہے جب کہ محبت کے ساتھ کی جائے۔ اس لئے کہ رسول اکرم صلعم نے فرمایا: لا یؤ من احد کم حتی اکون احب الیہ من والدہ و ولدہ و الناس اجمعین (تم میں سے کوئی شخص ایمان نہیں لائے گا، یہاں تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے باپ اور اس کے بچے اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب ہو جاؤں)۔

اقبال بھی محبت رسول کو ضروری قرار دیتے ہیں یہاں تک کہ اُن کے عقیدہ میں مسلمان کو حقیقی عزت اور آبرو اُسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ رسول اللہ صلعم سے محبت کرتا ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں:

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے ما ز نام مصطفیٰ است
ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست بحر و بر در گوشۂ دامان اوست
سوز صدیق و علی از حق طلب ذرۂ عشق نبی از حق طلب
زانکہ ملت را حیات از عشق اوست برگ و ساز کائنات از عشق اوست

اقبال محبت رسول میں اس قدر سرشار تھے کہ بعض اوقات اس محبت کو محبت الٰہی پر ترجیح دے دیتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

معنی حرفم کنی تحقیق اگر بنگری با دیدۂ صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردد نبی از خدا محبوب تر گردد نبی

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

بدن و اماند و جانم درتگ و پوست سوئے شہرے کہ بطحا در رہ اوست
تو باش ایں جا و با خاصان بیامیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست

آن کے خیال میں آنحضرت صلعم اب تک زندہ ہیں اور لوگ اب بھی آپ سے اسی طرح فیضیاب ہو سکتے ہیں جس طرح صحابۂ کرام ہؤا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ نیاز الدین خاں کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم زندہ ہیں اور اس زمانہ کے لوگ بھی اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہ ہؤا کرتے تھے لیکن اس زمانہ میں تو اس قسم کے عقائد کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہو گا۔ اس واسطے خاموش رہتا ہوں''۔

آنحضرت صلعم کو شب معراج میں افلاک کی سیر نصیب ہوئی تو وہ عشق ہی کے فیض سے ہوئی تھی۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

دل ز عشق توانا می شود خاک همدوش ثریا می شود
خاک نجد از فیض او چالاک شد آمد اندر وجد، و بر افلاک شد

اسی بات کو وہ دوسرے الفاظ میں یوں کہتے ہیں:

رہ یک گام ہے ہمت کے لئے عرش بریں
کہ رہی ہے یہ مسلماں سے معراج کی رات!

اقبال نے 'بال جبریل' میں 'مسجد قرطبہ' کے عنوان سے ایک نظم کہی ہے، جس میں عشق کی اس ہمہ گیر طاقت سے متعلق بے نظیر اشعار کہے ہیں۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

مرد خدا کا عمل، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات، موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں، جن کا نہیں کوئی نام !

عشق دم جبرئیل، عشق دم مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام !

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام !

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات
عشق سے نور حیات، عشق سے نار حیات

یہی عشق کی کار فرمائی تھی کہ ابراہیم علیہ السلام آتش نمرود میں بے خطر کود پڑے :

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

یہی عشق الٰہی کا کرشمہ تھا کہ آنحضرت صلعم کفار کے خلاف بدر (۶۲۴/۲ھ) ، احد (۶۲۴/۳ھ) ، احزاب (۶۲۶/۵ھ) اور حنین (۶۲۹/۸ھ) میں معرکہ آرا ہوئے۔ اگر عشق کی بے انتہا طاقت ساتھ نہ ہوتی تو اُن مہمات کا انجام پانا ممکن نہ تھا ۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں :

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسین بھی ہے عشق!
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق !

عشق اُن کے نزدیک اس قدر اہم ہے کہ اسلام کی تکمیل کا انحصار اسی پر ہے ۔ کافر اگر صاحب عشق ہے تو اس کا کفر بھی اسلام کا درجہ رکھتا ہے اور اگر مسلمان عشق کا صحیح جذبہ دل

میں نہیں رکھتا ہے تو اس کا اسلام بھی کفر کے برابر ہے۔ چنانچہ
وہ کہتے ہیں:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق!

کافر بیدار دل پیش صنم به ز دینداریکه خفت اندر حرم!

عشق کے بغیر دین و شریعت، جس میں عقل و نگاہ کا عنصر
بھی شامل ہے، بے معنی ہو کر رہ جاتی، عشق گویا عقل و نگاہ کے
لئے امام کی حیثیت رکھتا ہے:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات!

عشق کے مقابلہ میں عقل ناقص ہے۔ عقل اگر چہ 'ذوق نگہ
سے بیگانہ نہیں ہے لیکن اس میں وہ 'جرأت رندانہ' نہیں ہے، ج
عشق میں موجود ہے:

چشمش از ذوق نگه بیگانه نیست لیکن او را جرأت رندانه نیست

چونکہ اللہ تعالیٰ اور آنحضرت صلعم سے گہرا رابطہ قا
کر کے فیضیاب ہونا ہر آدمی کے بس کی بات نہیں، اس لئ
اقبال کہتے ہیں کہ اس مقصد میں کامیابی حاصل کرنے کے
لئے یہ ضروری ہے کہ کسی ایسے مرد کامل کے آستانۂ مبارک
حاضری دی جائے، جو صحیح معنوں میں خدا اور اس کے رسو
کا عاشق ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

کیمیا پیدا کن از مشت گلے بوسه زن بر آستان کاملے

اس لئے کہ:

عاشقان او ز خوباں خوب تر خوش تر و زیبا تر و محبوب تر

اقبال وحدت الوجود کے اس قدر خلاف تھے کہ قدر
طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ توحید کے متعلق
مسلک رکھتے تھے؟

انہوں نے وحدت الوجود کی جو مخالفت کی ہے، اس
یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک توحید کے مسئلہ م

وحدت و کثرت کا سوال پیدا نہیں ھوتا ۔ یعنی یہ بات نہیں کہ 'وحدت' کے مقابلہ میں 'کثرت' آتی ھے اور اس لئے جب تک کثرت کو نہ مٹایا جائے ، اس وقت تک صحیح وحدت قائم نہیں ھو سکتی ۔

اُن کے نزدیک توحید کے باب میں وحدت کے مقابلہ میں کثرت نہیں بلکہ شرک آتا ھے ۔ قرآن مجید میں آیا ھے :
قل انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الی انما الٰھکم اله واحد ۔ فمن کان یرجو لقاء ربه فالیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احداً (کہ ، بے شک میں تمہاری ھی طرح ایک بشر ھوں ، مجھ پر یہ وحی کی جاتی ھے کہ بے شک تمہارا معبود ایک ھی معبود ھے ۔ پس جو شخص اپنے رب سے ملنے کی امید رکھتا ھے ، اس کو چاھئے کہ عمل صالح کرے اور اپنے رب کی عبادت میں اور کسی کو شریک نہ کرے) ۔ یہی در اصل اسلامی توحید ھے ۔ اس کے لئے کثرت کو معدوم قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ چنانچہ وہ کہتے ھیں :

'اسلام کی روح توحید ھے اور اس کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ھے' ۔

خدا انسان اور کائنات کا خالق ھے ۔ اس نے امر 'کن' سے اُن دونوں کو پیدا کیا ھے ۔ آمر و مامور اور خالق و مخلوق میں کلی مغایرت ھے ۔ آمر اپنے فعل امر سے اور خالق اپنے فعل تخلیق سے خارج ھے ۔ چنانچہ وہ کہتے ھیں :

آمر و خالق برون از امر و خلق ما ز شست روزگاراں خستہ حلق

توحید کے باب میں اقبال ھمہ ازوست کے قائل ھیں ۔ تخلیق کے بعد اگرچہ انسان ایک مستقل وجود کا مالک ھو گیا لیکن اس کا مالک بننا در حقیقت خدا کے فضل و کرم سے ھؤا ۔ خدا اگر نہ ھوتا تو اس کا وجود بھی ممکن نہ ھوتا ۔ چنانچہ وہ کہتے ھیں :

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمود حق نمودے
کجا بودے اگر دریا نبودے ؟   نمی دانم کہ ایں تابندہ گوھر

وحدت الوجود کی تشریح و توضیح میں صوفیا خدا کے لئے 'بحر' اور انسان کے لئے 'قطرہ' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اقبال نے بھی یہاں خدا کے لئے وہی 'بحر' کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن جہاں انسان کا سوال آیا ، وہاں وہ صوفیا سے الگ ہو گئے۔ وہ انسان کو 'بحر وحدت' کا ایک ناچیز قطرہ قرار نہیں دیتے بلکہ اس کو ایک ایسا قطرہ قرار دیتے ہیں جو اپنے اندر 'گوہر تابندہ' بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتے کہ قطرہ دریا میں مل کر فنا ہو جائے بلکہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ خدا اپنے فضل و کرم سے اس کو گوہر تابندہ بنا دے۔ چنانچہ وہ خدا سے التجا کرتے ہیں :

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر !

خدا کی طرف اپنی احتیاج کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

فکر من گردوں میسر از فیض اوست   جوئے ساحل ناپذیر از فیض اوست

یہی اسلامی توحید ہے۔ اسی توحید کا صحیح مفہوم اگر انسان سمجھ لے تو اس کی شان اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ خدائے واحد کے سوا اس کے دل میں اور کسی کا خوف باقی نہیں رہتا۔ وہ 'لا' کی شمشیر سے دنیا و مافیہا کی نفی کر کے جب 'الا اللہ' میں آ کر ثابت قدم ہو جاتا ہے تو وہ خدا کی بندگی کے سوا ہر چیز کی بندگی سے آزاد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

تا عصائے لا الہ داری بدست   ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چوں جاں اندر تنش   خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست   خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد   فارغ از بند زن و اولاد شد
حاضریم و دل بغائب بستہ ایم   پس ز بند این و آں وا رستہ ایم

فقط یہی نہیں کہ انسان توحید پر ایمان لانے سے دوسروں کے پنجۂ ستم سے آزاد اور خوف و ہراس سے رہا ہو جاتا ہے بلکہ اس

کی برکت سے دوسری جملہ موجودات پر بھی اس کو فرمانروائی حاصل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

هر که اندر دست او شمشیر لاست جملہ موجودات را فرمانرواست

توحید کی برکت سے بنی نوع انسان میں وہ عالمگیر مساوات قائم ہوتی ہے، جس کی اور کسی دین میں نظیر نہیں ملتی۔ حضرت بلال حبشی غلام تھے لیکن کلمۂ 'لا الہ' پڑھ لینے کے بعد حضرت فاروق اور دیگر اصحاب کبار کے ہمدوش ہو گئے۔ اسلام میں اسود و احمر کا کوئی فرق نہیں ہے:

اسود از توحید احمر می شود خویش فاروق و ابو ذر می شود

یہی توحید ہے جس پر تخلقوا باخلاق اللہ (تم اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کرو) کی رو سے عمل کرنے سے انسان جہان میں یگانہ اور یکتا ہو جاتا ہے:

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ!

اسی بات کو وہ دوسرے انداز میں اس طرح کہتے ہیں:

رنگ او برکن مثال 'او' شوی در جہاں عکس جمال 'او' شوی

توحید سے خودی کو تقویت پہنچتی ہے۔ توحید ہی در اصل 'خودی کا پوشیدہ راز' ہے۔ خودی اگر 'تیغ' ہے تو توحید 'فساں' ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ خودی ہے تیغ، فساں لا الہ الا اللہ

اقبال نے جہاں یہ کہا ہے کہ عشق و محبت سے خودی مستحکم ہوتی اور توحید سے اس کو تقویت پہنچتی ہے وہاں انھوں نے اس راز کی بھی عقدہ کشائی کی ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جس سے خودی کو ضعف پہنچتا ہے۔

اُن کے عقیدہ میں 'سوال' ایک ایسی مذموم چیز ہے جس سے نفس خودی کو ضعف پہنچتا ہے۔ 'سوال' انسان کی وہ عادت ہے جس کی وجہ سے وہ خود داری، شرافت اور عزت نفس جیسی گرانمایہ چیزوں سے محروم ہو جاتا ہے۔ غربت کی وجہ سے اگر کوئی

شخص ذلیل ہو گیا ہے تو 'سوال' سے خودی کے اجزا متفرق اس کی قوت زائل اور اس کا مرتبہ کم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

از سوال افلاس گردد خوار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر
از سوال آشفتہ اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی

حدیث شریف میں آیا ہے : الیدالعلیا خیر من الیدالسفلیٰ (بلند ہاتھ پست ہاتھ سے بہتر ہے) اس پر عمل کر کے ہر فرد بش کو چاہئے کہ 'سوال' کی ذلت سے اپنے آپ کو بچائے اور دوسرود کا منت پذیر نہ ہو۔

حضرت عمر فاروق اونٹ پر سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے راستہ میں ہاتھ سے تازیانہ گر پڑا۔ کسی راہ گیر نے چاہ کہ اٹھا کر آپ کو دے دے لیکن آپ نے اس معمولی کا کے لئے بھی 'منت پذیر احسان غیر' ہونا گوارا نہ کیا بلکہ خو اتر کر تازیانہ اٹھایا۔ اقبال اس واقعہ کی طرف اشارہ کر تے فرماتے ہیں :

خود فرود آ از شتر مثل عمر الحذر از منت غیر الحذر

اس سلسلہ میں ہر وہ چیز 'سوال' میں داخل ہے ، جو بغیر کسی ذاتی کوشش اور عمل کے حاصل ہو۔ بیٹا جو باپ کے مر پر ترکے میں جائداد حاصل کرتا ہے ، وہ بھی گدا ہے۔ بادشہ جو رعایا سے خراج حاصل کرتا ہے ، گدا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں

مانگنے والا گدا ہے ! صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے ، میر و سلطاں سب گدا !

'سوال' کی ذلت سے بچنے کے لئے اپنے اندر شان بے نیاز پیدا کرنی چاہئے۔ اللہ تعالیٰ خود بے نیاز ہے۔ انسان کو بھ چاہئے کہ وہ اپنے آپ کو اسی صفت حمیدہ سے متصف کرے او غیر اللہ سے بے نیاز ہو جائے۔ اسی میں اس کی خود داری ، شرافہ اور عزت نفس مضمر ہے۔ اقبال کہتے ہیں :

پیش منعم شکوۂ گردوں مکن دست خویش از آستیں بیروں مہ
مسلم استی بے نیاز از غیر شو اهل عالم را سراپا خیر ش

منت از اهل کرم بردن چرا؟ نشتر لا و نعم بردن چرا؟
رزق خود را از کف دو نان مگیر یوسف استی، خویش را ارزاں مگیر
گرچه باشی مور و هم بے بال و پر حاجتے پیش سلیمانے مبر
ناتوانی، کیمیا شو، گل مشو در جهاں منعم شو و سائل مشو

خودی کا تقاضا در اصل یہی ہے کہ 'احسان غیر' سے بے نیاز ہو جائے، یہی بے نیازی در حقیقت اس کے لئے بادشاهی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے متعلق کہتے ہیں:

دل بے نیازے کہ در سینہ دارم گدا را دهد شیوہ بادشاہی

نہ میں اعجمی نہ ہندی نہ عراقی نے حجازی
کہ خودی سے میں نے سیکھی دو جہاں سے بے نیازی

خودی پر اس قدر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال کی اس خودی سے مراد مادہ پرستی نہیں ہے۔ وہ روحانیت کے قائل اور زبردست مبلغ ہیں۔ مادیت پر انہیں کوئی اعتماد نہیں۔ کہتے ہیں:

"میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے"۔

قرآن مجید میں آیا ہے: وماالحیواۃ الدنیا الا متاع الغرور (اور دنیا ایک فریب کاری کی پونجی کے سوا اور کچھ نہیں ہے)۔ اقبال بھی اس کا پختہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ حضرت عمر فاروق کا ایک قول ہے: اقلل من الدنیا تعش حراً (دنیا کو کم کرو، آزادانہ زندگی بسر کر سکو گے)۔ اس کو اقبال نے اپنے الفاظ میں اس طرح ادا کیا ہے:

راہ دشوار است، ساماں کم بگیر در جهاں آزاد زی آزاد میر
سبحه اقلل من الدنیا شمار از 'تعش حراً' شوی سرمایہ دار

لیکن اس کے باوجود وہ دنیا کو ترک کرنے کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ اس کے برعکس دین و دنیا میں اسلامی تعلیمات کے

مطابق ہم آہنگی پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں جہاں دنیا کو متاع الغرور (فریب کاری کی پونجی) کہا گیا ہے، وہاں حدیث شریف میں یہ بھی صاف صاف بتایا گیا ہے کہ الدنیا مزرعۃ الآخرہ (دنیا آخرت کی کھیتی ہے)۔ دنیا کو چھوڑ کر آخرت کوئی چیز نہیں ہے۔ ترک دنیا رہبانیت ہے، جس کے لئے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے۔

دنیا بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ اس کو اعلیٰ ترین مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ سمجھنا چاہئے۔ دنیا راہ دین کی منزلوں میں سے ایک منزل ہے۔ اس لئے حصول آخرت کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ اس منزل کی دلکشیوں میں کھو جانا صحیح نہیں۔ انسان دنیا میں ایک مسافر کی طرح ہے۔ وہ اگر اپنے سفر میں کھو جائے تو مقصود تک پہنچنا محال ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''غرض یہ کہ سلطنت ہو، امارت ہو، کچھ ہو، بجائے خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے۔ جو شخص اُن کو بجائے خود مقصد جانتا ہے، وہ رضوا بالحیواۃ الدنیا (وہ لوگ حیات دنیا کے ساتھ راضی ہو گئے) میں داخل ہیں۔ کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہئے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو۔''

خودی کی قوت ہمہ گیر ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (اور میں نے جن اور انسان کو پیدا نہیں کیا مگر میری عبادت کرنے کے لئے)۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تخلیق انسان کی غایت در اصل خدا کی عبادت ہے۔ اس بنا پر انسان کا تعلق خدا کے ساتھ 'عبدیت' کا تعلق ہے۔ انسان عابد ہے اور خدا معبود اور عابد ہمیشہ اور لازمی طور پر معبود کا محتاج ہؤا کرتا ہے اور انسان کو اسی احتیاج پر فخر ہے۔ اسی کا نام 'مقام بندگی' ہے، جس کے متعلق اقبال کہتے ہیں:

مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی!

کہنے کو تو انسان خدا کا ایک ادنیٰ بندہ ہے لیکن خدائے تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اس کو وہ فضیلت اور بزرگی

عطا کی ہے جو تمام مخلوقات میں سے کسی اور کو نہیں کی۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنا نائب بنا کر بھیجا ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے: وسخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منہ (اور مسخر کیا تمہارے لئے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے، سب کا سب)۔ گویا ساری کائنات صرف انسان کی خدمت کے لئے خلق کی گئی ہے لیکن انسان سوائے اللہ کے کسی دوسرے کی خدمت کے لئے خلق نہیں کیا گیا۔ اس کی تخلیق کا واحد مقصد و منشا صرف عبادت الٰہی ہے۔ اقبال اس آیۃ شریف کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"آج تم جن ارضی و سماوی، مہیب یا مفید ہستیوں کو اپنا معبود سمجھتے رہے ہو، وہ سب اور تمام دیگر کائنات تمہاری خدمت کے لئے خلق کی گئی ہے۔ توحید کا یہ مرتبۂ اعلیٰ، ماسوا سے بے پروا کر دینے والا، یہ انسانی خودی کا حقیقی عرفان، قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا"۔

انسانی خودی کی عظمت کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا مل سکتا ہے کہ جو خدا کا بندہ بن جاتا ہے، ساری کائنات اس کی مطیع ہو جاتی ہے۔ ہوا اس کی فرمانبردار ہو جاتی ہے، پہاڑ اس کا حکم ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جانور اس کو سجدہ کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں، چاند اس کے اشارہ سے دو ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

خودی شیر مولا، جہاں اس کا صید!
زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید!

انسانی خودی کی یہی ہمہ گیر قوت ہے، جس کی وجہ سے اقبال کہتے ہیں:

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ!

توحید کے معنی در اصل یہی ہیں۔ چنانچہ وہ ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی، جس کو نہ تو سمجھا، نہ میں سمجھا!

وحدت الوجود کے زیر اثر صوفیاء نے خودی کی اس ہمہ گیر طاقت کو نظر انداز کر دیا اور انھوں نے لوگوں کو کائنات و مافیہا کی تسخیر کی بجائے اس سے گریز اختیار کرنے کی تعلیم دی۔ اقبال نے اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ انھوں نے بتایا کہ اسلام میں 'ترک جہاں' سے مراد دنیا و مافیہا کا ترک نہیں بلکہ اس کی تسخیر ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

ای کہ از ترک جہاں گوئی، مگو ترک این دیر کہن تسخیر او

خودی کی قوت کا یہ عالم ہے کہ صاحب خودی کائنات کی ہر شے پر حکمرانی کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

از محبت چوں خودی محکم شود قوتش فرماندہ عالم شود
در خصومات جہاں گردد حکم تابع فرمان او دارا و جم

اے۔ ایس۔ نور الدین

میرزا عبدالقادر بیدل کی شخصیت اور ان کا اسلوب

تخت طاؤس کے مالک شہنشاہ شاہ جہان جب ہندوستان میں داد حکمرانی دے رہے تھے اور سترھویں صدی عیسوی کا نصف اول گذرنے کو تھا کہ عظیم آباد، پٹنہ میں عبدالقادر بیدل پیدا ہوئے۔ شاہ جہان کی شان و شوکت انتہائی عروج پر تھی۔ ملک میں امن و امان اور خوش حالی کا دور دورہ تھا۔ تجارت اور صنعت و حرفت کو فروغ حاصل تھا اور مختلف قسم کے فنون آزادانہ طور پر اور دربار شاھی کی سرپرستی میں خوب ترقی پذیر تھے۔ علم و ادب پر بھی ان دنوں بہار آئی ہوئی تھی اور اس عہد کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے ھمیں کئی ممتاز اھل علم اور بڑے بلند فطرت شاعروں اور ادیبوں کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ازیں جس مقام پر یہ ذہین اور طباع بچہ پیدا ہؤا تھا، وھاں صرف یہ روایات موجود نہیں تھیں کہ قرون وسطیٰ میں اس کے قریب بدھوں کی مشہور و معروف دانش گاہ نلندہ پائی جاتی تھی بلکہ جونپور کا شہر بھی اس کے قریب ھی واقع تھا جو کسی زمانہ میں شرقی بادشاھوں کا پایۂ تخت تھا اور شاہ جہان کے عہد میں بڑا بھاری علمی مرکز ہونے کی بنا پر اسے شہرت حاصل تھی جہاں مسلمانوں کے مختلف علوم پڑھائے جاتے تھے۔ بنا بریں پٹنہ ان تمام برکات سے متمتع ہو رہا تھا جو اس عہد کی اقتصادی خوشحالی اور ثقافتی ترقی کی وجہ سے حاصل ہو سکتی تھیں۔ اس لئے اپنی پیدائش کے وقت بیدل کو جو ماحول نصیب ہؤا اس میں وہ اپنی وسعت پذیر قوتِ

کے ساتھ اپنے اندر عالی دماغی اور جودت ذہنی کے اوصاف کی بھی تربیت کر سکتا تھا۔

بیدل مغل نژاد تھے، آبا و اجداد کا پیشہ سپہ گری تھا۔ ان کے چچا میرزا قلندر جن کے سائے میں والدین کے وفات پا جانے پر انہوں نے پرورش پائی جوانمردی اور فن سپہ گری میں مہارت کے لحاظ سے بڑے مشہور تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر صغر سنی ہی سے بیدل نے تربیت جسمانی کی طرف بڑی توجہ صرف کی۔ جب شاہ جہان کی علالت کے باعث ۱۶۵۷ء میں جنگ تخت نشینی چھڑ گئی تو مضبوط اعصاب والا یہ بچہ اپنی عمر کے عشرۂ دوم کے ابتدائی سال گذار رہا تھا۔ اسے بھی شاہزادہ شجاع کی افواج کے ساتھ جنگ میں حصہ لینے کا موقع ملا اور بالخصوص جب ان افواج کو اورنگ زیب کے ہاتھوں شکست ہوئی تو ہزیمت کی تمام صعوبتوں سے اسے بھی گذرنا پڑا۔ اس کے بعد بہادر اور جفا کش مغلوں کا یہ فرزند صحت جسمانی کی خاطر زندگی بھر ورزش کا پابند رہا۔ پٹنہ میں اسے ایک گھوڑے کے ساتھ مقابلہ میں دوڑنا پڑا اور بازی جیتی۔ دہلی میں رہتے ہوئے ایک تنومند گھوڑا کشتی کے لئے پال رکھا تھا اور جن دنوں وہ شاہزادہ اعظم شاہ کی فوج میں ملازم تھے انہوں نے تن تنہا ایک شیر کا مقابلہ کیا اور اسے مار گرایا۔ اس لحاظ سے آنہیں اپنے عہد کی منفرد ہستی نہیں کہا جا سکتا۔ اس زمانہ کے ایسے بہت سے اور لوگ بھی ہیں جو جرأت و شہامت کے لحاظ سے بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ خود اورنگ زیب جس کے طویل عہد سلطنت میں بیدل نے زندگی کے کوئی پچاس سال گذارے، بڑا شجاع اور بہادر انسان تھا۔ اس نے اپنے ایام کہولت میں بہ نفس نفیس پورے آٹھ قلعوں کا محاصرہ کیا اور فتح یاب رہا۔ اس کے جرنیل اس کی جرأت اور جانبازی کے کارناموں کو دیکھ کر انگشت بدنداں رہ گئے۔ علاوہ بریں یہی وہ زمانہ تھا جس نے فاتح جنجی ذوالفقار خاں اور حسین علی خان سید بارھہ جیسے نامور جرنیل پیدا کئے۔ اس لئے ہمارے شاعر کی قوت جسمانی اور ان کی جرأت و ہمت ان کے معاصرین کے اسی قسم کے اوصاف سے عین مطابقت رکھتی ہے۔

لیکن اپنی اس جسمانی استعداد کے باوجود بیدل نے اپنے
با و اجداد کا پیشہ اختیار نہ کیا۔ وہ نہایت ہی مختصر وقت کے لئے
ِج میں ملازم رہے اور مستعفی ہو گئے تا کہ درویشانہ زندگی
سر کریں۔ ایسا کرتے ہوئے ان کے سامنے اپنے والد بزرگوار
یرزا عبدالخالق کا نمونہ تھا جو ابتدائے عمر میں گوشہ نشین
مو گئے تھے اور بعد میں مجاہدہ کی بنا پر مسند ارشاد پر بھی
ائز ہوئے۔ بیدل کے چچا میرزا قلندر بھی صوفی تھے۔ اس لئے
پنے ہی سے بیدل ایسی فضا میں سانس لینے لگے جس میں تصوف
کے اثرات غالب تھے۔ ان اثرات کو اور بھی تقویت حاصل ہوئی
ب انہیں ان پاکباز، شفیق اور فضیلت مآب ارباب تصوف کی
دمت میں رہنے کا شرف حاصل ہؤا جو ان دنوں بہار کے علاقہ
یں اقامت پذیر تھے۔ اس طرح ذات واجب الوجود کے ساتھ
یدل کا جذباتی تعلق قائم ہو گیا اور اس جذب دروں کے ریشے
ن کی روح میں دور تک سرایت کر گئے، جس نے زندگی بھر ان
کے اعمال و افکار کی رہنمائی کرنا تھی۔ حقیقت مطلقہ سے لگاؤ کا یہ
جذبہ جنگ تخت نشینی کی ان چار جنگوں کے خون آشام واقعات سے
ور بھی زیادہ کامل ہو گیا جو بیدل کی زندگی میں تخت طاؤس کے
حصول کے لئے لڑی گئیں۔ ان جنگوں کی زد سے نہ تو شہنشاہ
چ سکے اور نہ شہزادے اور نہ وزرائے سلطنت۔ علاوہ ازیں
مہد طفولیت میں ہی فاضل متصوفین کے زیر اثر آ جانے کی وجہ سے
تصوف کے لئے بیدل کا رجحان فلسفہ اور حکمت کی بنیادوں پر
قائم ہو گیا اور ان کی صحبتوں میں وہ ما بعدالطبیعیات سے
متعارف ہوئے۔ اپنی ان معلومات میں اضافہ انہوں نے غزالی،
بن العربی، رومی اور مجدد الف ثانی کے مطالعہ سے کیا۔ صاف ظاہر ہے
کہ عمر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ بیدل کا جذبۂ تصوف مختلف وجوہات
کی بنا پر قلبی اور فکری لحاظ سے نشو و نما پاتا چلا گیا۔

بیدل کی نسلی خصوصیات نے ان کی شخصیت کو حرکی بنا
دیا تھا اور اگرچہ تصوف ان کا شعار زندگی تھا جو اکثر اوقات
حرکت کے منافی ہوتا ہے لیکن وہ آزادی کے ساتھ گنگا اور سندھ
کے میدان میں پھرا کرتے تھے اور گوشہ نشینی اور زمین گیری

سے متنفر تھے۔ بہار میں رہتے ہوئے کچھ عرصہ کے لئے وہ شاہزادہ شجاع کی افواج کے ساتھ پھرتے رہے اور اپنے چچا اور ماموں کے ساتھ رانی ساگر، آرہ، ممسی، کٹک اور کساری بھی گئے۔ بہار اور اڑیسہ کو خیر باد کہنے کے بعد پورے بیس سال تک وہ دہلی، اکبر آباد اور متھرا کے درمیان چکر لگاتے رہے اور پنجاب کی سیر کے لئے بھی آ۔ اور حسن ابدال تک پہنچے۔ ۱۰۹۶ھ (مطابق ۱۶۸۵ء) کے بعد جب وہ مستقل طور پر دہلی میں رہائش پزیر ہو چکے تھے تو ہیراٹ کی سیر کے لئے گئے اگرچہ جاٹ لوگوں نے اس طرف اودھم مچا رکھی تھی اور سفر کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ ۷۷ سال کی عمر میں آنہوں نے اپنی زندگی کا آخری سفر پھر پنجاب کی طرف کیا کیونکہ سادات بارھہ ان کی جان کے در پے ہو گئے تھے اور انھوں نے بھاگ کر پنجاب کے صوبیدار نواب عبدالصمد خان کے ہاں پناہ لی۔ متواتر سیر و سفر کی وجہ سے بیدل کو ذاتی طور پر ہر قسم کے حالات سے دو چار ہونا پڑا اور ہر خیال کے لوگوں سے ملنے کا اتفاق ہؤا۔ مختلف شعبہ ہائے حیات سے تعلق رکھنے والے لوگوں اور متنوع پیشہ ورانہ صلاحیتوں کے انسانوں سے گفتگو کرنے کے انہیں مواقع ملے۔ اعلیٰ اور ادنیٰ، غریب اور امیر، ہندو اور مسلمان، الغرض ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ آن کے گہرے مراسم تھے۔ وہ جنگ کی صعوبتوں میں سے بھی گذرے اور ایک عمر تک امن و امان کے ثمر ہائے شیریں سے بھی لذت اندوز ہوتے رہے۔ ان کی نگاہ ہر نوع کی سطح ارضی پر سے گذری اور ان کے ذہن میں ان تمام تصورات کا ذخیرہ جمع ہو گیا جو ان گوناگوں مناظر سے حاصل ہو سکتے تھے۔ اس طرح زندگی کے متعلق بیدل کے پاس ہر قسم کے نہایت ہی قیمتی تجربوں کا خزینۂ لا جواب موجود ہو گیا۔

اس خوبصورت، کشادہ سینہ اور درمیانہ قد والے مغل کی شخصیت کا اثر بھی منفرد قسم کا تھا۔ جب ۲۱ سال کی عمر میں انھوں نے صوبۂ بہار کو الوداع کہا اور دہلی وارد ہوئے تو بالکل غیر معروف اور بے یار و مددگار تھے لیکن ۲۶ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے اس دارالسلطنت کے اعلیٰ پایہ کے لوگوں تک

انہیں رسائی حاصل ہو چکی تھی اور انہیں قدر و منزلت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا ۔ دربار عالمگیری کے دو رکن عاقل خاں رازی اور نواب شکر اللہ خاں اس نوجوان صوفی کا بڑا احترام کیا کرتے تھے اور جب تک زندہ رہے ، بیدل کے لئے ان کا جذبۂ احترام بڑھتا ہی چلا گیا ۔ ابھی بیدل فوج میں ملازم نہیں ہوئے تھے اور نہ انہیں کوئی منصب ہی ملا تھا کہ ایک معاصر شاعر ایزد بخش رسا کی اُن سے ملاقات ہوئی اور رسا نے بیدل کی شخصیت کا اثر ایک ہی لفظ کے ذریعہ نہایت ہی عمدگی سے بیان کر دیا ۔ اپنے ایک رقعہ میں لکھتے ہیں :

بیدل ہمہ دل را دیدم

'ہمہ دل' کی ترکیب سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے شاعر کے دل میں ذات حقہ کے لئے جو بے پناہ جذبۂ محبت موجود تھا ، جن گہرے احساسات کے ساتھ وہ گفتگو کیا کرتے تھے اور جو پرمغز انداز بیان وہ اختیار کیا کرتے تھے ، اس سے ان کا ہر ملاقاتی پر بڑا متأثر ہوا کرتا تھا ۔

ان کی شخصیت کا اثر ان کی سیرت و کردار سے اور بھی زیادہ بڑھ جاتا تھا ۔ زندگی بڑی سادگی سے بسر کیا کرتے تھے لیکن خیالات میں رفعت تھی ، طبیعت آزاد تھی اور وسیع جذبۂ ہمدردی کے مالک تھے ۔ پاکیزگئی اخلاق انہیں ہر چیز سے زیادہ عزیز تھی ۔ ایک حجام زادے کے ساتھ لگاؤ پیدا ہو گیا ۔ اس کے متعلق پتہ چلا کہ بری لت میں گرفتار ہو گیا ہے ۔ غصے میں آ کر تھپڑ دے مارا اور وہیں ڈھیر کر دیا ۔ صرف زمانۂ طفولیت میں ایک بار رانی ساگر کے مقام پر ایک مجلس جشن میں شریک ہوئے جہاں ناؤ نوش کا سامان تھا ۔ ارتکاب مے نوشی اس سے بھی ثابت نہیں ہوتا ۔ البتہ اس عہد کی تصنیفات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ مسکرات سے پرہیز کیا کرتے تھے ۔ بندرا بن داس خوش گو رقمطراز ہے کہ بیدل گاہے گاہے برگ حشیش استعمال کر لیا کرتے تھے لیکن اول تو یہ بیان بڑا ناکافی ہے دوسرے جو شخص بہترین اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرتا تھا ، وہ عیش و عشرت کے لئے کس طرح معمولی سی چیز کو بھی روا رکھتا ہو گا ؟ زر و دولت ،

جاہ و منصب اور تزک و احتشام کی زندگی سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی ۔ اس کے برعکس انہیں درویشانہ زندگی سے لگاؤ تھا ۔ ایک ایسے منکسر المزاج صوفی کی زندگی سے جو ذات باری تعالیٰ کا شیدائی ہو ۔ اس لئے ایک غریب اور بیکس انسان انہیں اتنا ہی عزیز تھا جتنا کہ طبقۂ امراء کا کوئی رکن ۔ جب مغل شہنشاہ یا ان کے وزرائے اعظم بیدل کے ساتھ لطف و مدارات کے ساتھ پیش آتے تھے تو ان کے دل میں عجب و غرور پیدا نہیں ہوتا تھا اور جب ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کے ساتھ وہ ہم مجلس ہؤا کرتے تو ان کے دل میں احساس کمتری پیدا نہیں ہوتا تھا ۔ ان کے پہلو میں ہر ایک کے لئے محبت آمیز مقام تھا ۔ ہر ایک کے ساتھ لطف و کرم سے ہم کلام ہوتے اور ہر شخص ان کی کریمانہ مسکراہٹ سے لطف اندوز ہؤا کرتا تھا ۔ ان کی بلند سیرت اور ذاتی جاذبیت کی وجہ سے دہلی میں ان کا گھر ادنیٰ اور اعلیٰ ، امیر و غریب ، شائستہ افراد اور معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والے لوگوں ، الغرض تمام کے لئے یکساں طور پر کشش کا باعث تھا اور شام کے وقت ہر طبقہ اور ہر خیال کے لوگوں کا وہاں مجمع لگ جاتا تھا ۔ ان امور سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیدل انسانیت کبریٰ کے لئے کس قدر وسیع جذبۂ احترام رکھتے تھے ۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس لحاظ سے وہ اپنے عہد کی منفرد ہستی تھے ۔

ان کا دل تعصبات سے خالی تھا اور طبیعت فیاض تھی ۔ بہت سے ہندو ان کے شاگرد تھے اور بیدل انہیں بڑا عزیز رکھتے تھے ۔ ان شاگردوں کے دل میں بھی بیدل کے لئے اسی قسم کے مخلصانہ جذبات پائے جاتے تھے ۔ بالخصوص بندرا بن داس خوش گو اور انند رام مخلص ان کا ذکر انتہائی ادب و احترام سے کرتے ہیں ۔ جہاں تک ان کی فیاضی کا تعلق ہے ، ایک بار ایک سوداگر کابل سے انار لایا ۔ شومئی قسمت سے تمام انار راستہ میں گل سڑ گئے ۔ چند ایک جو بچے ، سوداگر انہیں لے کر بیدل کی خدمت میں حاضر ہؤا اور اپنی اندوہناک داستان سنائی ۔ انہوں نے نواب شکر اللہ خان کے فرزند اکبر نواب لطف اللہ خان کو فوراً مندرجۂ ذیل شعر لکھ بھیجا :

بخیۂ کفشم اگر دندان نما شد عیب نیست
خندہ دارد چرخ هم بر هرزہ گردی هائی من

نواب صاحب نے خیال کیا حضرت بیدل کا جوتا فرسودہ ہو گیا ہے اور انہیں نقدی کی ضرورت ہے۔ اس بے نیاز درویش کی خدمت کے لئے اس موقع کو غنیمت جانا اور فی الفور ایک لاکھ روپیہ روانہ کر دیا جو بیدل نے اسی وقت تمام کا تمام سوداگر کے حوالے کر دیا۔ ایک اور موقع پر جب میر کرم اللہ خان کو رقم کی ضرورت تھی تو بیدل نے دو صد دینار بھیج دئے جو نواب ذوالفقار خان نے ان کی خدمت میں پیش کئے تھے۔

خاندان کے سر براہ کی حیثیت سے وہ بڑے مہربان اور شفیق تھے، جب ان کا بیٹا عبدالخالق پیدا ہؤا تو بیحد مسرور ہوئے اور اس فرخندہ فال موقع پر کئی تاریخیں کہیں۔ نواب لطف اللہ خان ان دنوں دکن میں شاہزادہ کام بخش کے خلاف نبرد آزما تھے۔ بیدل نے یہ مبارک خبر ایک خاص رقعہ کے ذریعے انہیں دکن بھیجی اور جب بد قسمتی سے عبدالخالق صغر سنی ہی میں وفات پا گیا تو بیدل نے ایک نہایت ہی دردانگیز مرثیہ لکھا۔ باقی رشتہ داروں کے ساتھ بھی ان کے مراسم بڑے محبت پرور تھے۔ اپنے ماموں زاد بھائی میرزا عباد اللہ کے خطوط کی انہیں بڑی شدت سے انتظار رہتی تھی اور جب ان سے ملاقات کی توقع پیدا ہوتی تو بڑے خوش ہوتے۔ اپنے دوستوں کے ساتھ بھی ان کے مراسم بڑے کھرے تھے۔ ہمیں علم ہے کہ نواب شکر اللہ خان اور ان کے خاندان کے باقی افراد کے ساتھ ان کی وابستگی کس قدر دل نواز اور روح پرور تھی۔ حتیٰ کہ اس خاندان کے چھوٹے چھوٹے بچے بھی بیدل کی شفقت اور خوش خلقی سے اثر پذیر ہوتے تھے اور جب بیدل لکھنے میں مصروف ہوتے تو آ کر ان کی قلم دوات سے کھیلنے لگ جاتے اور جب وہ اپنے والدین کے ساتھ دور افتادہ مقامات پر چلے جاتے تو اپنے رقعات میں بیدل ان کا ذکر دھڑکتے ہوئے دل کے ساتھ کیا کرتے۔

لیکن جو شخص اس قدر وفور جذبات کے ساتھ محبت کرتا تھا، جب کبھی کوئی نا خوشگوار بات پیش آتی بڑی شدت کے ساتھ نفرت

بھی کیا کرتا تھا ۔ بیدل چونکہ دلیر انسان تھے ؟ غصے اور حقارت کے جذبات کا اظہار بے خوف ہو کر کر دیا کرتے تھے لیکن یہ جذبات نفرت و حقارت کبھی بھی کینہ پروری اور ذاتی اغراض کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتے تھے ۔ ایک بلند خیال انسان کی حیثیت سے وہ صرف ان لوگوں کو ناپسند کرتے تھے جو عدل و انصاف ، رشد و تمیز اور نیکی اور شرافت کے راستہ سے بھٹک جاتے تھے ۔ ان حقائق سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیدل کے جذبات نفرت کا مقصد در اصل ان کے ہمہ گیر جذبۂ عفت کی حفاظت کرنا تھا ، بالفاظ دیگر ان کی طرف سے ناروا اعمال و افکار کی تنقید و تنقیص مقاصد عالیہ کی تائید و تصدیق کے مترادف تھی ۔

ہمارا شاعر بچپنے ہی سے غور و فکر کا عادی تھا ۔ ان کے چچا میرزا قلندر نے انھیں مکتب سے اٹھا کر اس کام پر لگا دیا کہ گھر بیٹھ کر اساتذۂ فارسی کے کلام کا مطالعہ کریں ۔ غور و فکر کی طرف بیدل کا یہ پہلا قدم تھا کیونکہ ہر شام انھیں اپنے چچا کو دن کے مطالعہ کا انتخاب سنانا پڑتا تھا ۔ اس کے بعد وہ صوفیائے کرام کے زیر اثر آئے جو ہمیشہ انھیں مشاہدۂ دل کی تلقین کیا کرتے تھے اور یہی مشاہدہ تمام وجدانی تجربات کا ماخذ ہؤا کرتا ہے ۔ دھلی میں بیدل کے دوستانہ روابط نواب عاقل خان رازی اور نواب شکر اللہ خان سے قائم ہوئے ، یہ دونوں صوفی منش تھے ۔ اس طرح بیدل کا وجدانی تجربات کی طرف رجحان قوی تر ہوتا چلا گیا ۔ خوشگو نے لکھا ہے کہ بیدل تمام روز گھر کے اندر رہتے تھے ۔ غور و فکر میں بالکل مستغرق اور اپنے خیالات کو نظم کی صورت میں قلمبند کرتے رہتے تھے ۔

بیدل کی زندگی میں لطف و مزاح کے لمحات بھی نظر آتے ھیں ۔ انھیں نغمہ و سرود سے لگاؤ تھا اور کبھی کبھی ہربط و نے کے شیریں نغموں سے فردوس گوش کا سامان حاصل کرتے تھے ۔ ایک رقعہ میں وہ اپنے ایک دوست میرزا فضائل سے ایک بربط کا مطالبہ کرتے نظر آتے ھیں ۔ ساتھ ہی شام کی مجالس میں وہ کچھ لمحات خوش طبعی اور شگفتہ مزاجی کی بھی نذر کیا کرتے تھے ۔ خاص طور پر جب کبھی ان کے شاگرد عطا ان کی خدمت میں حاضر ہوتے

تو بیدل انہیں اپنی تصنیفات میں سے مزاحیہ اشعار اور هزلیات بڑے ذوق و شوق سے سناتے اور لطف اٹھاتے۔ ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اپنی بلند مشربی اور حیات مثالی کے باوجود بیدل کو بھی ہماری زندگی کا ذائقہ قائم رکھنے کے لئے 'نمک' کی ضرورت تھی۔

سطور بالا میں بیدل کی شخصیت کا تذکرہ مجملاً کیا گیا ہے۔ اب ہمیں ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کے متعلق کچھ بحث کرنا چاہئے۔ شروع ہی میں اس بات کا اقرار کر لینا ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں ہماری رہنمائی زیادہ تر خود بیدل کرتے ہیں۔ ان کی عادت ہے کہ اپنے انداز تحریر، تخلیقی تجربہ اور فنی باریکیوں کے متعلق جا بجا اشارے کرتے رہتے ہیں۔ شاعر اور شعر کے درمیان جو تعلق موجود ہوتا ہے اسے بیدل ایک مصرعہ میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں:

گرہ کشائی سخنور سخن بود بیدل

ان کے خیال کے مطابق شاعر کی شخصیت کا انعکاس اس کی تخلیقات میں موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ہماری خواهش ہے کہ بیدل کو سمجھیں تو لازم ہے کہ ہم ان کے کلام کا مطالعہ بڑی باریک بینی سے کریں۔ فی الحال ممکن نہیں کہ اس پہلو کو پوری طرح اجاگر کیا جا سکے۔ تاهم اس سلسلہ میں چند بنیادی امور بیان کئے جاتے ہیں۔

دس سال کی عمر میں بیدل نے اپنے ایک همدرس کے منہ سے نکلنے والی مشام آفریں بو کے متعلق رباعی کہی۔ یہ رباعی اتفاقاً تصنیف ہو گئی تھی لیکن اس سے بیدل کو پتہ چل گیا کہ ان کی طبیعت میں شعر گوئی کا ملکہ ودیعت کر دیا گیا ہے۔ یہ ایک بہت بڑا انکشاف تھا اور ابتدا میں جو کامیابی انہیں اتفاقیہ طور پر حاصل ہوئی تھی، اس کا اعادہ بعد میں وہ بالارادہ کرتے رہے۔ ان دنوں میں انہوں نے جو اشعار کہے، وہ بھی کوئی معمولی درجہ کے نہ تھے۔ اس بیان سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ وہ ان نادر الوجود هستیوں میں سے تھے جو غیر معمولی ذهانت اور قوت بیان کے مالک ہوتے ہیں۔ بچپنے میں بہار اور اڑیسہ کے جن صوفیائے کرام کے زیر اثر وہ رہے، ان کی وجہ سے ان کے دل میں

صرف جذبۂ تصوف ہی پیدا نہیں ہؤا تھا جو بعد میں ان کی تما
تخلیقات کا باعث بنا بلکہ ان کی بدولت ان کی قوت بیان میں بھی
اضافہ ہؤا۔ ہمیں علم ہے کہ اس جذبہ کے ارتقاء میں نقطۂ عروج
اس وقت نمودار ہؤا جب دھلی میں رہتے ہوئے، ۱۰۷۶
(مطابق ۱۶۶۵ء) میں انہیں شاہ کابل سے ملاقات کرنے کا اتفاق ہؤا
شاہ صاحب نے عالم بیداری میں وہ شعر دھرایا جو بیدل نے اڑیسا
میں رہتے ہوئے ان دنوں عالم خواب میں سنا تھا جب حقیقۃ الحقائق
کے لئے ان کا جذبۂ محبت بیتاب کن صورت اختیار کر چکا تھا
اس ملاقات کے بعد بیدل کو حق الیقین حاصل ہو گیا کہ جو
شعار زندگی انہوں نے اختیار کیا تھا، فی الواقعہ ارفع اور اعلیٰ تھا
یقین کے اس درجہ نے ان کی قوت بیان میں بڑا زور پیدا کیا۔

اس کے باوجود یہ حالات ایسے نہیں تھے جو بیدل کو عظیم
شاعر بنا دیتے — ایک ایسا شاعر جسے ہر عہد میں فوقیت حاصل
ہوتی ہے، شعر گوئی کے لئے انہیں ابھی کسی داخلی تحریک کی
ضرورت تھی، وہ تحریک جس کے بغیر تمام تخلیقات بے جان ہوتی ہیں
بیدل نے اپنی پہلی مثنوی 'محیط اعظم' ۱۰۷۸ھ میں لکھی۔ اگر ہم
اس نظم کا مطالعہ کریں تو نظر آتا ہے کہ شاعر کے چشمۂ حیات
میں تہیج رو نما ہو چکا ہے۔ اس لئے ان کے انداز بیان میں جوش
اور توانائی کا وفور ہے۔ بیدل کے احساسات اور جذبات کی اس
کیفیت کا سبب وہ سوال ہے جو انہوں نے اس مثنوی کے مندرجۂ ذیل
شعر میں کیا ہے:

اگر عالم این است آدم کجاست؟ اگر هست آدم بعالم کجاست!

اس شعر سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہمارا نوجوان صوفی
اپنے ماحول سے بیزار ہو چکا تھا۔ اسے اپنا مثالی انسان دیکھنے
کی آرزو تھی لیکن وہ اسے کہیں بھی دکھائی نہ دیتا تھا۔ بیدل
کو مغل شہنشاہوں کے دارالسلطنت دھلی میں رہتے ہوئے کوئی
تین سال گذر چکے تھے اور اس نے سخت درد و اندوہ کے ساتھ
اس بات کا مشاہدہ کیا تھا کہ عروس البلاد کی مجلسی زندگی کو
متعدد بیماریاں اندر ہی اندر گھن کی طرح کھائے جا رہی تھیں
انہیں مستقبل کے پردوں میں سے تنزل اور ادبار کے بغیر اور کچھ

دکھائی نہ دیا۔ وہ ہم عصر شعراء سے ناراض تھے کیونکہ ان کے احساسات رفعت اور حقیقت سے مبرا تھے اور وہ صرف رسمی انداز بیان اختیار کر کے مطمئن ہو جاتے تھے۔ وہ علمائے دین سے ناخوش تھے کیونکہ ان کے دل میں مذہب کے ساتھ خلوص نہیں تھا اور وہ اس بات کو دیکھ کر سخت پریشان ہوتے تھے کہ طبقۂ امراء یعنی حکمران لوگ بڑے ظالم اور سنگدل تھے۔ اس مثنوی میں وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ز دوران گیتی دلم سادہ نیست ز عدلش عنان عبرتی دادہ نیست
بہ نیرنگ عدلش نظرها پر آب ز بیداد ظلمش جگرها کباب

خوش نمائی اور خود فریبی کا جو ہالہ بچپنے کے خوش آیند حالات کی وجہ سے بیدل کے گرد موجود چلا آتا تھا، اب یک قلم کافور ہو گیا۔ چونکہ دارالخلافۂ دھلی میں وہ نووارد تھے اس لئے وھاں کے حالات اور صوبۂ بہار کی زندگی کے درمیان انھیں واضح تضاد نظر آیا۔ پستئی فطرت اور زبوں حالی کے اس وسیع نظارہ نے ان کے دل میں انگیخت پیدا کی کہ وہ اپنے معاشرے کے احیاء کے لئے کوشش کریں۔ اس لئے زندگی بھر وہ بڑے جوش اور انہماک کے ساتھ کوشاں رہے تاکہ اپنے ہم عصروں کو ہمہ گیر فلسفۂ حیات عطا کریں۔

بیدل کو اس طرح شاعری کے لئے ایک موضوع مل گیا اور اس موضوع کے ارتقاء میں زندگی کے ابتدائی سالوں میں ان کی صوفی کی حیثیت سے تربیت اور ان کے معاصرین کے مایوس کن حالات کا برابر کا حصہ تھا۔ مثال کے طور پر یہ کہنا بجا ہوگا کہ اول الذکر نے بارود جمع کیا اور ثانی الذکر نے آگ لگائی۔ ان کے دل میں یہ خیال راسخ ہو چکا تھا کہ انسان کو فکر و عمل کی عظمتوں پر پہنچانے کے لئے انھیں مامور کیا گیا ہے۔ اس لئے انھوں نے اپنے اعتقادات کی تمام طاقت، قوت بیان کا تمام زور اور مابعدالطبیعیات کے متعلق اپنا سارا علم اس بات کے لئے وقف کر دیا کہ انسان کو کائنات میں اپنا مقام حاصل کرنے کی ترغیب دیں۔ انھوں نے انسان کو از سر نو دعوت الی الحق دی اور اسے بتایا کہ خدا کے بعد کائنات میں اپنی بے پناہ ممکنات کار کی بنا پر صرف اسی کو اھمیت حاصل ہے۔ انھوں نے ہر قسم کے دلائل دئے۔ آیات قرآنی اور

احادیث نبوی سے استدلال کیا اور مختلف مسلم اور غیر مسلم مفکّ
کے خیالات پیش کر کے انسان کو عقل کے استعمال پر آمادہ کر
یہ ایک بہت بڑا کام تھا۔ فی الواقعہ انہوں نے جو موضوع اخ
کیا تھا، کوئی شاعر اس سے بہتر تصور میں نہیں لا سکتا تھا۔ م
کی حیثیت سے ان کی تربیت نے انہیں وجدانی تجربات سے زیادہ
زیادہ استفادہ کرنے کی تلقین کی تھی، اس لئے جب انہیں نوع انس
کو مخاطب کرنا پڑا تو انہوں نے پورے جوش دل سے کام
اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے شاعر نے کس طرح اپنے بہتر
موضوع کو اعلیٰ ترین فصاحت کے ساتھ بیان کیا۔

بلند موضوع اعلیٰ درجہ کی زبان کا متقاضی ہوتا ہے لیکن
قسم کی زبان شاعر کو ڈھلی ڈھلائی اور بنی بنائی نہیں ملا کر
وہ اسے خود اختراع کرتا ہے۔ لاریب زبان اور اسلوب کے ا
سے وہ اپنے پیشروؤں کا ممنون احسان ہوتا ہے لیکن چونکہ اس
شخصیت اور اس کے خیالات جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں، وہ اذ
مطابق ایک منفرد طرز نگارش اختیار کرتا ہے۔ جب شاعر
الہامی کیفیت طاری ہوتی ہے اور وہ تخلیقی تجربہ میں سے گذر
ہوتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ کے دیرینہ روابط
سابقہ تراکیب، جدید معانی اور تازہ واردات کو بیان کرنے
قاصر ہیں۔ اس لئے وہ نئے الفاظ اختراع کرتا ہے جن میں ا
کی مطلوبہ قدرت موجود ہوتی ہے اور ان الفاظ کے نئے رابطے
کرتا ہے۔ اس بیان سے یہ حقیقت الم نشرح ہو جاتی ہے کہ ا
ان خیالات سے نشو و نما پاتے ہیں جنہیں وہ بیان کر رہے ہوتے ہ
بیدل کہتے ہیں:

اصل معنیست کز تقاضایش　　لفظ می بالد و ادا ھائیش

صرف ایک اعلیٰ درجہ کا ادیب ہی اسلوب کی حقیقت اور
الفاظ کی طرف ایک شاعر کے میلان کا سبب اس عمدگی سے بیاذ
سکتا تھا جس کا اظہار بیدل کے اس شعر سے ہوتا ہے۔ فی الو
اس شعر کے ایک ایک لفظ میں دنیائے معانی پنہاں ہے اور
غور کرنے سے اسلوب کی تمام داستان آنکھوں کے سامنے :
لگ جاتی ہے۔ الفاظ اور تراکیب کے ارتقاء پر یہاں مجملاً غور

سے ہم پر واضح ہو گیا ہے کہ کس طرح بیدل نے فارسی زبان کو ایک قیمتی ذخیرۂ الفاظ عطا کیا۔

اس مقام پر یہ کہ دینا ضروری ہے کہ بیان کی تازگی کے لئے اولیں ضرورت کسی نئے خیال کا موجود ہونا نہیں۔ مندرجہ بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں صرف یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اگر شاعر وہ خیالات بیان کرتا ہے جو اس کے دل میں احساس کی منزلوں سے ہو کر گذرے ہوں تب اس کا فن لامحالہ تازگی کی صفت سے متصف ہو جاتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بیدل نے متصوفین اور دیگر مفکرین کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا اور مقابلہ اور موازنہ کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ بنیادی طور پر ان ائمہ کے افکار میں بیدل نے کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن چونکہ متصوفانہ تجربۂ حیات کی وجہ سے وہ تمام افکار جذبات سے مملو ہوگئے تھے، وہ انھیں انتہا درجہ کے شاعرانہ انداز میں بیان کرنے کے قابل ہو گیا۔ ساتھ ھی بیدل نے زیادہ تر ان احساسات، جذبات اور خیالات کو بیان کیا جو انھوں نے زندگی کے حقیقی تجربہ سے حاصل کئے تھے یعنی حیات انسانی کے مختلف پہلوؤں کا براہ راست تجربہ کرنے سے۔ ظاہر ہے اس میں تازگی اور جدت تھی اور اس لئے انھوں نے اس تجربے کو ایسا اسلوب شاعری اختیار کر کے بیان کیا جو زبان کی شیرینی اور تازگی سے لبریز ہے۔

موزوں الفاظ کی تلاش میں اکثر و بیشتر بیدل وہ لفظ ڈھونڈ لیتا ہے جو معلوم ہوتا ہے اسی خیال کے لئے تخلیق ہؤا تھا اور پھر اسے اس خوبی سے استعمال کرتا ہے کہ وہ خیال خود بیدل کی جائداد بن جاتا ہے۔ اپنی مثنوی 'عرفان' میں جب بیدل آدم کے جنت سے ہبوط کا ذکر کرتا ہے تو اس کے قلم سے مندرجہ ذیل شعر نکلتا ہے:

چوں دریں تیرہ خاکداں افتاد آفتابی ز آسماں افتاد

مشاھدہ سے تعلق رکھنے والے درخشاں الفاظ کا استعمال بیدل نے یہاں اتنے مؤثر پیرایہ میں کیا ہے کہ یہ خیال ان کی ذاتی ملکیت بن چکا ہے اور استعارہ اس قدر بر محل ہے کہ اس کی بجائے کوئی

اور نہیں لایا جا سکتا ۔ فی الواقعہ خیال اور اس کا بیان ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم بن چکے ھیں ۔

بیدل اس رشتہ سے بخوبی آگاہ ھیں جو انجام کار ایک خیال اور اس کے بیان کے درمیان قائم ھوتا ھے ۔ وہ کہتے ھیں کہ جس طرح رنگ اور بو کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا ، معنی اور بیان کا بھی اسی طرح چولی اور دامن کا ساتھ ھوتا ھے :

ز رمز صورت و معنی دل خود جمع کن بیدل
بہار اینجاست سا مانش درون بوئی برون رنگی

اس طرح سمجھئے جس طرح جسم اور روح کو یکجا کر دیا جاتا ھے یا ایک حسین خیال الفاظ کا ایک حسین جامہ پہن کر ھمارے سامنے جلوہ گر ھوتا ھے ۔ بیدل معنی کے بغیر حسن بیان کو لاشۂ بیجان تصور کرتے ھیں اور اپنے عہد کے تازہ گو شعراء پر ان کا سب سے بڑا اعتراض بھی تھا کہ ان کی شاعری جملہ محاسن بیان سے آراستہ و پیراستہ ھے مگر معانی سے محروم ھے ، اس لئے اس میں روح اور حرکت موجود نہیں ۔ اسلوب کے اس نظریہ کو بیدل نے زندگی بھر سامنے رکھا ۔ موزوں تشبیہات اور مناسب استعارات کا استعمال بھی انہوں نے ھمیشہ اسی نظریہ کے مطابق کیا ۔ ان کے اوزان بھی اسی عام اصول کے پابند ھیں ، وہ بھی فطری پن کی صفت کے حامل ھیں ۔ یعنی شاعر کے وقتی احساس کا قدرتی لب و لہجہ بن کر صورت پذیر ھوتے ھیں ۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل شعر کا وزن حزن و یاس کا مظہر ھے ، وہ احساس جو غزل لکھتے وقت بیدل کی طبیعت پر طاری تھا :

چیست این باغ و این شگفتنہا سر آبی و سیر روغن ھا

یعنی بیدل وہ اوزان استعمال کرتے ھیں جو ان کے احساسات کی بو قلمونی کا اظہار کریں ۔ ظاھر ھے ، ان کے کلام میں جیسا کہ وہ خود کہتے ھیں ، معنی اور صورت ساتھ ساتھ نشو و نما پاتے ھیں ۔ ان کے خیالات جن الفاظ میں ادا ھوتے ھیں ، ان کے لئے جس استعارہ اور تشبیہ کو استعمال میں لایا جاتا ھے اور جن اوزان کا وہ جامہ اختیار کرتے ھیں ، ان کے ساتھ ان کو فطری مناسبت ھوتی ھے ۔ ایسی مناسبت کہ اس کو ترک کیا جائے تو اشعار میں بھونڈا پن

وارد ہو جائے۔ مستقل مزاجی سے اپنے اس جامع نظریۂ اسلوب کی پابندی بیدل کو اس بلند مقام پر فائز کر گئی ہے کہ غالب اور اقبال ایسے عالی منزلت شعراء بھی ان کا ذکر کرتے ہوئے ہمہ تن احترام بن جاتے ہیں اور انہیں 'آستاد کامل' تسلیم کرتے ہیں۔

بیدل کے انداز بیان میں زور اور طاقت موجود ہے۔ اس توانائی کے کئی اسباب ہیں۔ ان کے یقین محکم اور موضوع بلند کے متعلق پہلے اشارات کئے جا چکے ہیں لیکن شاعر کی روح کا ایک اور بھی بنیادی عنصر نظر آتا ہے جسے اس سلسلہ میں نظر انداز نہیں کرنا چاہئے اور یہ اس کی رجولیت ہے۔ بیدل کے اصل، ان کی خاندانی روایات اور ان کی جرأت ذاتی نے ان کی روح کو بے حد جری بنا ڈالا تھا اور یہ صفت قدرتی طور پر ان کے انداز بیان میں بھی منتقل ہو گئی۔ علاوہ بریں اپنے بیان کو پر زور بنانے کے لئے بیدل نے صنائع اور بدائع سے بھی کام لیا ہے۔ بالخصوص اثبات حقیقت کے لئے امیر خسرو اور صائب کے تتبع میں انہوں نے مثالیہ کا استعمال شدو مد سے کیا ہے۔ وہ اس مقصد کے لئے تکرار الفاظ کے بھی بڑے شیدائی ہیں۔ مثنوی 'طور معرفت' میں جب وہ کہتے ہیں کہ انسان ایک حل طلب معمہ ہے تو اپنے بیان میں زور پیدا کرنے کے لئے تکرار لفظی سے کام لیتے ہیں۔ کہا ہے:

اگر خواہی کشودن چشم بکشا   معما   معمائی   معمائی

یہاں خود حرف میم کی آواز بڑی پر زور ہے اور پہلے مصرع میں لفظ معما کا اس لئے تکرار کیا جا رہا ہے کہ دوسرے مصرع میں جو کچھ کہنا ہے اس کے سننے کے لئے سامع کو اچھی طرح تیار کر لیا جائے۔ اس قسم کے اشعار کی ایک بڑی تعداد پیش کی جا سکتی ہے جو بڑے معقول تناسب کے ساتھ ان کے کلام میں پھیلی ہوئی ہے۔

ہم نے اب تک صرف اس بات پر غور کیا ہے کہ بیدل کے کلام میں زندگی اور توانائی کیسے پیدا ہوئی۔ ہمیں ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ ان پر الہامی کیفیت کیسے طاری ہوتی تھی۔ اس مقصد کے لئے ہمیں ان حالات پر غور کرنا چاہئے جن میں بیدل نے اپنی خاص خاص نظمیں لکھیں۔ انہوں نے اپنی مثنوی طلسم حیرت

۱۰۸۰ھ مطابق ۱۶۷۰ء میں لکھی۔ اس کے آغاز میں وہ بیان کرتے ہیں کہ کس طرح اس کا مرکزی خیال ان کے دل میں آہستہ آہستہ پھیلتا چلا گیا۔ ایک رات وہ بستر پر لیٹے ہوئے تھے اور سوچ رہے تھے کہ انہیں کوئی موضوع مل جائے۔ بالآخر از کے ذہن میں ایک خیال نمودار ہؤا لیکن ابتدا میں وہ چنداں واضح نہیں تھا۔ انھوں نے اس پر توجہات مرکوز کر دیں اور تصورات میں ڈوب گئے۔ تخیل سے تاثر پیدا ہؤا اور بہت جلد الہام کی برق رو ان کے وجود میں دوڑ گئی۔ اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ اس مثنوی کے سلسلہ میں تخلیقی تجربہ کا باعث استغراق تھا۔ اب هم شاعرانہ الہام کی ایک اور قسم کا ذکر کرتے ہیں۔ بیدل نواب شکر اللہ خان کے همراہ ہیراٹ گئے اور وہ موسم برسات میں سیاہ و سپید بادلوں کے هجوم، آب باراں، قوس قزح اور مدور قہستانی مقا کی نزھت کو دیکھ کر اس قدر متاثر ہوئے کہ مثنوی 'طور معرفت جلوہ گر ہو گئی۔ جہاں تک اس مثنوی کا تعلق ہے محرک تخلیق ان تاثرات کا نتیجہ تھا جو خارجی طور پر پیدا ہوئے۔ اس قسم کی اور بھی بہت سی نظمیں ہیں جو بیدل نے کسی منظر یا کس اور شاعر کے اشعار سے متاثر ہو کر لکھیں۔ اگر هم بیدل کی نظمو کا ایک ایک کر کے بغور مطالعہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ شاعرا الہام یا تو تفکر اور استغراق کا نتیجہ تھا یا ان کی شخصیت کسی خارجی شے یا واقعہ کا اثر ہؤا اور ان کی طبیعت میں اعلیٰ درج کے تخلیقی عمل کے لئے انگیخت پیدا ہو گئی لیکن چونکہ شاعر شخصیت میں هم آهنگی تھی، دونوں صورتوں میں اس کے اصل موضو میں کوئی تغیر یا تبدل رو نما نہ ہؤا۔

پارۂ ما سبق میں مختلف نوعیت کے جو دو تخلیقی محرکات پیدا ہوئے ہیں، ان کے متعلق بیدل کے دو اشعار سن لیجئے۔ پہلا شعر ہے

شب مہتاب ذوق گریہ دارد فیضہا بیدل
کدامین بیخبر روغن ندارد از چنیں شیری

اس شعر سے شاعرانہ تخلیقات میں خارجی اثرات کی اهمیت ظا ہوتی ہے۔ اب دوسرا شعر ملاحظہ فرمائیں:

گر همه بر خاک پیچد عشق حسن آرد برون
کوشش فرهاد آخر کرد شیرین سنگ را

یہ شعر تخلیق فن میں داخلی عنصر پر زور دیتا ہے ۔ یہ بات واضح ہو چکی ہو گی کہ بیدل کسی خاص نظریہ کے پابند نہیں تھے بلکہ فن کے سلسلہ میں خارجی اور داخلی اثرات ہر دو کی اہمیت کے قائل تھے ۔

اس مقام پر پہنچ کر ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ بیدل کے تخلیقی تجربہ پر نگاہ دوڑا سکیں ۔ اس کے متعلق بھی خود انہوں نے اپنی تصنیفات میں مختلف مقامات[1] پر اشارات کر دئے ہیں ۔ کسی واقعہ ، نظم ، شعر یا کسی خیال نے ان کے جسم میں احساس لرزاں کی ایک ایسی لہر دوڑا دی ہے جو زنگولوں کی مہین آواز کی طرح مرتعش ہے ۔ تخیل شعلہ کی طرح فروزاں ہو چکا ہے ۔ اصلی اور حقیقی احساسات جو اس وقت طبیعت پر طاری ہیں ، نوک قلم سے صفحۂ قرطاس پر آ رہے ہیں ۔ احساسات غم کے ہوں یا مسرت کے ، ان کے مطابق قدرتی طور پر انہیں درد و کرب یا فرحت و انبساط سے سابقہ پڑتا ہے ۔ جوں جوں نظم پھیلتی ہے ، خیالات بھی وسعت پذیر ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ مناسب الفاظ اور ترکیبات بیان کی ضروریات کے مطابق خود بخود سامنے آتے چلے جاتے ہیں ۔ خیالات اتنی تعداد میں امنڈ آئے ہیں بلکہ یہ کہنا بجا ہو گا اس قدر غیر محدود ہیں کہ الفاظ کی حدود میں نہیں سما سکتے اور بعض اوقات جو قلمی تصویر وہ کھینچنا چاہتے ہیں ، اس قدر مثالی ہوتی ہے کہ الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھل سکتی ۔ بیتاب ہو جاتے ہیں اور بڑے درد ناک لہجہ میں پکار اٹھتے ہیں :

بیدل بیاد سرو تو در خون طپید لیک
موزون نگشت یک الف از مشق آه او

جب یہ تخلیقی درد و کرب جاری رہتا ہے ، انہیں چین نہیں ملتا اور جب یہ تجربہ اختتام پر پہنچتا ہے ان کی نظم بھی مکمل ہو چکی ہوتی ہے ۔

---

[1] بیدل کا کلیات مطبع صفدری ۔ طلسم حیرت ، ص ۸ ۔ طور معرفت ، ص ۲ ۔ چہار عنصر ، ص ۷۳ ۔

ہم نے یہاں دیکھ لیا ہے کہ کس طرح بیدل کی نظمیں منصۂ شہود پر نمودار ہوئیں۔ ان کی آواز دردمند دل سے نکلتی ہے، اس لئے تاثیر میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے:

بیدل خونیں جگرم بلبل بے بال و پرم
نیست در غمکدہ ہا نالۂ من بے اثری

اور ایک مستمند دل ہی ان کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتا ہے:

تب و تاب اشک چکیدہ ام کہ رسد بمعنیٔ راز من
ز شکست شیشۂ دل مگر شنوی حدیث گداز من

یہ اشعار بیدل کے درد و الم کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کے مطالعہ کے بعد یہ تصور کرنا آسان ہے کہ اپنی زندگی کے دوران میں بیدل کو کس قدر جگر فرسا کیفیات کا تختۂ مشق بننا پڑا۔ ان کا دل عمر بھر واقعی سخت سوز و تپش میں مبتلا رہا۔

مجموعی طور پر ہر نظم اپنے آغاز اور انجام کے لحاظ سے شاعر کے احساس اور تخیل کا مظہر ہوتی ہے لیکن اسی کی ترکیبی خصوصیات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ شاعر کا ذہن کس طرح مختلف عناصر ایک ہم آہنگ مجموعہ تیار کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ فارسی کی غزلیں شاذو نادر ہی اس ہم آہنگی فکر سے متصف ہوتی ہیں۔ ان میں وحدت صرف وزن اور قافیہ سے پیدا کی جاتی ہے۔ بیدل کی غزلیں اس لحاظ سے مستثنیٰ نہیں تاہم ان کے ہاں ایسی غزلیات کافی تعداد میں موجود ہیں جو اس نقص سے بالکل پاک ہیں۔ دوسرے فارسی گو شعراء کی طرح ان کے ہاں بھی رباعیات، قطعات، قصائد اور مخمسات فرداً فرداً ایک ہی تاثر یا الہامی کیفیت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان کا ترکیب بند تو اس لحاظ سے بڑا پھسپھسا ہے لیکن ان کا ترجیع بند ہم آہنگی کا کامل نمونہ ہے، جہاں ترجیع والے شعر کے مفہوم نے تمام نظم میں وحدت پیدا کر دی ہے۔

لیکن مقابلتاً یہ چھوٹی چھوٹی نظمیں تھیں۔ مشکل وہاں پیش آتی ہے جہاں خاصی طویل نظمیں ہوں۔ بالخصوص مثنویات کے سلسلہ میں جہاں مختلف تاثرات کی شیرازہ بندی کرنا ہوتی ہے۔ اگر کوئی شاعر وہاں کامیاب ہو جائے تو ہربرٹ ریڈ کے قول کے مطابق ایک عظیم

شاعر کہلانے کا حق دار ہے۔ ہربرٹ ریڈ ایک عظیم شاعر اور ایک ادنیٰ درجہ کے سخن گو کے درمیان اسی بات کو وجہ امتیاز قرار دیتا ہے۔ بیدل کی پہلی مثنوی 'محیط اعظم' ہے جو انھوں نے ۱۰۷۸ھ میں لکھی چونکہ ان کی یہ اولیں طویل نظم تھی اس کا پلاٹ وحدت کاملہ کا مظہر نہیں لیکن جوں جوں مثنوی آگے بڑھتی ہے جذبہ کی یکسانیت اور اتحاد فکری کی بنا پر خود بخود محسوس ہونے لگتا ہے کہ مثنوی اپنے اندر ایک خاموش وحدت رکھتی ہے۔ انھوں نے اپنی دوسری مثنوی 'طلسم حیرت' دو سال بعد لکھی۔ یہ ایک تمثیلی نظم ہے اور اس لئے وحدت و هم آهنگی کا ایک عمده نمونہ ہے۔ اس میں حرکت، مکالمہ اور حسی تصورات کے ذریعے دلچسپی قائم رکھی گئی ہے۔ بیدل کی تیسری طویل نظم 'طور معرفت' ہے جو گیارھویں صدی ھجری کے خاتمہ کے قریب لکھی گئی۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے اور خود شاعر نے اس نظم کے اختتام پر کہا ہے:

خیالی را بہاری نقش بستم

بیراٹ کے دلکش نظاروں کو دیکھ کر ان کے دل میں ایک خیال پیدا ہؤا اور مناظر فطرت کے رنگین اور پر تاثیر بیان پر مشتمل ایک مثنوی تیار ہو گئی۔ اس کے تار و پود میں باہم پیوستگی پائی جاتی ہے اور اگرچہ یہ ایک واحد سادہ تاثر کا بیان ہے تاہم جو شاہکار تیار ہؤا ہے وہ بڑا پرکار اور تفصیلات سے لبریز ہے۔ بیدل کی آخری اور طویل ترین نظم مثنوی عرفان ہے جو ۱۱۲۴ھ میں مکمل ہوئی۔ اس نظم کے لکھنے میں بیدل نے پورے تیس سال لگائے۔ یہ دو مثنویوں پر مشتمل ہے۔ ایک مرآت اللہ جو بالکل مختصر سی ہے اور دوسری عرفان خاص۔ اول الذکر فلسفیانہ زیادہ ہے اور شاعرانہ کم۔ یہ نظری امور سے بحث کرتی ہے اور اس کا مقصد فلسفیانہ اور مابعدالطبعی معلومات بہم پہنچانا ہے۔ اس میں عمل و حرکت کی گنجائش نہیں اور نہ اس میں توضیحی حکایات ھی موجود ھیں اگرچہ شاعر نے بعض مقامات پر تخئیل سے کام لینے کی کوشش کی ہے لیکن چونکہ مثنوی کا موضوع تنزلات اور تعینات کا فلسفہ ہے جو انتہا درجہ کی مشق فکر کا متقاضی ہے، مثنوی کا مطالعہ

سخت صبر آزما بن چکا ہے۔ اس لئے مثنوی میں ہم آہنگی تو موجود ہے لیکن شاعرانہ عنصر اس کی بھینٹ چڑھ گیا ہے۔ عرفان خاص بیدل کی سب سے طویل اور بہترین نظم ہے۔ کئی دلکش مناظر غیر فانی دلچسپی رکھنے والی بہت سی کہانیاں، زندگی اور انفرادیت سے بھرپور متعدد کردار اور مختلف اقسام شاعری یعنی منظر نگاری بزم و رزم اور فلسفہ و حکمت اس مثنوی میں ہو قلموں فلمی تصاویر کی طرح یکے بعد دیگرے نگاهوں کے سامنے آتے جاتے ہیں۔ علاوہ بریں انداز بیان بے حد شاعرانہ ہے اور خشک فلسفہ سے گریز کیا گیا ہے معنی و صورت عجیب متوازن طریقہ پر جلوہ گر ہیں اور کہیں کہیں تو خیال کی گہرائی اور صفائی، جذبات کے وفور اور الفاظ کے معتدل استعمال کی وجہ سے انداز بیان سحر حلال کی کیفیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس نظم میں واقعی شاعر اپنے اوج کمال پر دکھائی دیتا ہے فی الواقعہ یہاں کثرت میں وحدت پیدا کرنا بے حد مشکل تھا لیکن شاعر نے شروع سے لے کر آخر تک بنیادی خیال کو ملحوظ رکھا اور کامیاب ہو گیا۔ یہ ایک کہانی ہے جو مکالمے کی صورت میں بیان کی گئی ہے اور اکثر اوقات دلچسپ بحث کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ سطور بالا میں ہم نے بیدل کی مثنویات کا ایک ایک کر کے مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مقام فردوسی رومی، نظامی اور دوسرے عظیم شعراء کے ہم پایہ ہے جو طویل نظموں کے لکھنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔

ابھی ابھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ بیدل کی مثنوی عرفان میں مختلف اقسام کی شاعری ملتی ہے۔ بیدل کے اشعار کی ان تمام قسموں کے متعلق میں ایک بنیادی بات بیان کر دینا چاہتا ہوں لیکن ایسا کرنے سے پہلے میں اس نکتہ پر زور دوں گا کہ سیر و سفر کے دوران میں بیدل جن مناظر کو دیکھتے تھے ان سے محبت کرنے اور انہیں بیان کرنے کے علاوہ اس ملک سے بھی انہیں بڑی محبت تھی جس میں وہ مناظر پائے جاتے تھے۔ ہندوستان کے وہ بے حد مداح ہیں۔ اس کی رنگینی، عطر بیزی اور نور آفرینی سے انہیں الفت ہے۔ وہ یہاں کے بھی دلدادہ ہیں اور کئی مقامات پر دل کھول کر اس کی تعریف کرتے ہیں۔

اب بیدل کی تصنیفات شعری کے متعلق بنیادی نکتہ بتایا جاتا ہے ۔ اگر ہم ایک سرے سے دوسرے سرے تک ان کے کلام کا مطالعہ کر جائیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے اشعار ان کے فلسفیانہ خیالات میں رنگے ہوئے ہیں ۔ مثنوی طور معرفت پر غائر نگاہ ڈالنے سے واضح ہو جائے گا کہ انسان کے متعلق عالم اکبر ہونے کا نظریہ کس طرح تمام مثنوی میں ایک مخفی برق رو کی طرح ساری ہے ۔ اسی طرح ان کی باقی مثنویات ، تمام غزلیات اور ان کے قصائد وغیرہ کا مطالعہ کیا جائے تو ہر جگہ یہی حقیقت کارفرما نظر آتی ہے ۔ مندرجہ ذیل دو اشعار پر غور کیا جائے :

دل هر قطره گردابیست غواص حقیقت را
تامل در بن هر مو گره صد بار می بیند

خیال آشفتگی تحمل اگر شود صرف یک تامل
دل غباری و صد چمن گل نگاه موری و صد چراغان

یہاں بھی پس منظر بعید میں انسان کے متعلق بیدل کا یہی نظریہ کام کرتا دکھائی دیتا ہے کہ وہ دیکھنے میں تو عالم اصغر ہے مگر حقیقت میں عالم اکبر :

به معنی محیط و بصورت نمی

اسی طرح جب بیدل کہتے ہیں کہ ماہ منیر ، چمک دار ستاروں رنگین شفق اور نظر فریب قزح میں ہمیں صرف حسن انسانی کا پرتو نظر آتا ہے تو یہ نتیجہ نہیں اخذ کرنا چاہئے کہ شاعر کا تخیل آوارہ ہو گیا ہے بلکہ ہمیں اس طرف دھیان دینا چاہئے کہ ما بعدالطبیعیات کی رموز سے آگاہ بیدل ہمیں کہ رہے ہیں انسان ہی وہ روح اعظم ہے جس کی بدولت تمام کائنات کو زندگی نصیب ہوئی ۔ بیدل کی تصنیفات میں ایسے اشعار کی بڑی بہتات ہے جو صرف ایک ایسا مفکر ہی لکھ سکتا تھا جو نظری امور پر غور کرنے کا عادی ہو ۔ ذرا توجہ سے دیکھا جائے تو یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ بیدل کے الفاظ کے لئے مسلسل فکری تجربہ پس منظر کا کام دے رہا ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں گے کہ انسان کے لئے ان کے خطابات اور استعارات انتہا درجہ کے شاعرانہ ہوتے ہوئے بھی

دراصل ان کے فلسفہ سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس غرض کے لئے اگر مثنوی عرفان کا افتتاحیہ دیکھا جائے اور اس قصیدہ کا مطالعہ کیا جائے جس میں بیدل نے انسان کو مخاطب کیا ہے تو واضح ہو جائے گا کہ بیدل کا خطاب بڑا پر زور ہے اور ساتھ ہی یہ حقیقت الم نشرح ہو جائے گی کہ ان کی فصاحت فکر سے گتھی ہوئی ہے۔ اس لئے ہم بیدل کے ہاں جس صنف شعر کا مطالعہ کریں، ہمیں اس میں ایک مفکر شاعر پنہاں دکھائی دے گا۔

جیسا کہ خوش گو نے اپنے سفینہ میں لکھا ہے اور مسٹر واحد اپنی تصنیف 'اقبال اور ان کا اسلوب اور فلسفہ' میں تحریر کرتے ہیں، یہ بات بیدل کے لئے مایۂ افتخار ہے کہ انہوں نے ابن العربی اور اسی قسم کے دوسرے مصنفین کے تجریدی فکر کو نہایت ہی شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے اور اس مقصد کے لئے اپنے عہد کے تازہ گو شعراء کے حسن بیان کو بڑی خوبی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس لئے بیدل کے اسلوب کے متعلق یہ کہنا بجا ہے کہ انتہا درجہ کے مربوط نظام فکری کو نہایت ہی حسین پیرایہ میں پیش کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ادب فارسی میں بیدل نے ایک بہت بڑا تجربہ کیا تھا۔ انہوں نے صوفیانہ فکر، فلسفیانہ خیالات اور بیان کی شیرینی کے امتزاج میں اس مہارت کا اظہار کیا کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اس نکتۂ نگاہ سے بیدل ان شعرائے عالم کی صفت میں نظر آتے ہیں جنہوں نے فلسفیانہ خیالات کو انتہا درجہ کے شاعرانہ انداز میں بیان کر کے ابدی شہرت حاصل کی۔

فلسفہ اور شاعری کا یکجا نظر آنا تعجب انگیز نہیں۔ ہربرٹ ریڈ نے اپنے ایک فاضلانہ مقالہ میں بڑی خوبی کے ساتھ یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ ان دو کے درمیان کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس قسم کی شاعری عقل کی فتح و کامرانی کا نتیجہ ہؤا کرتی ہے جو ایسے جملہ علوم اور عملی تجارب کو ایک مربوط نظام فکری عطا کر کے حاصل ہوتی ہے اس لئے اس میں بڑی توانائی موجود ہوتی ہے۔ اس نوع کی شاعری ایسے خیالات کو ادا کرتی ہے جن کی اہمیت کا احساس شاعر کے دل میں بڑی شدت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

بیدل کی شاعری کے متعلق یہ بنیادی نکتہ ہمیں بتاتا ہے کہ ان کا آرٹ کے متعلق کیا رویہ تھا۔ وہ ان شعراء میں سے نہیں تھے جو صرف فن برائے فن کے قائل ہوتے ہیں۔ شعر گوئی میں اپنی بینظیر مہارت وہ کسی اعلیٰ تر مقصد کے حاصل کرنے کے لئے استعمال میں لایا کرتے تھے، ایک ایسا مقصد جو فن سے بدرجہا بالا تر تھا۔ ان کے ہمعصر شعراء جنھیں اپنی تازہ گوئی پر ناز تھا، صرف بیان کی نزاکتوں کے دلدادہ تھے لیکن بیدل کے سامنے کوئی اور مقصد تھا۔ کہتے ہیں:

عرض مطلب دیگر و اظہار صنعت دیگر است
بیدل از آئینہ نتوان ساخت وضع جام را

وہ چاہتے تھے کہ ان کا فن صرف ان کے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے خیال کے مطابق ابلاغ ہی اسلوب ہے۔ زندگی میں ان کا ایک مقصد تھا۔ وہ انسانیت کبریٰ کا احیاء چاہتے تھے اور ان کی خواہش تھی کہ ان کا فن ان کے اس مقصد رفیع کے تابع ہو۔ ان کے عہد کے دوسرے شعراء شہنشاہوں اور شاہزادوں کی مدح گوئی کیا کرتے تھے اور قصائد میں اپنے غیر حقیقی خیالات بیان کیا کرتے تھے لیکن ان کے قلم سے جو مصرعہ بھی نکلا ان کے خلوص دل کی آئینہ داری کرتا تھا۔ اس لئے وہ اپنے آپ کو مداح فطرت کہا کرتے تھے۔ انھوں نے نہ تو ملوک کی قصیدہ نگاری کی نہ وہ آرٹ کی دیوی کے ہی پجاری بنے بلکہ انھوں نے اپنی غیر معمولی شاعرانہ صلاحیتیں انسانی فوز و فلاح کے لئے استعمال کیں اور یہ بینظیر کارنامہ انھوں نے اس عہد میں سرانجام دیا جب کسی کے دل میں یہ خیال تک موجود نہ تھا کہ آرٹ ارفع اور اعلیٰ مقاصد کے لئے بھی وقف کیا جا سکتا ہے۔

عبدالغنی

اقبال اور معاشی مسائل

بعض حضرات کو یہ سن کر شاید تعجب ہوگا کہ اقبال کی اولین تصنیف کا تعلق نہ شعر و شاعری سے تھا اور نہ فکر و فلسفہ سے بلکہ وہ معاشیات سے متعلق تھی ۔ یہ کتاب ۱۹۰۰ء میں علم الاقتصاد کے نام سے شائع ہوئی (اردو میں اس علم پر یہ پہلی کتاب تھی[1]) اور غالباً اس وجہ سے کہ ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں میں اس علم کی اہمیت کا شعور بہت کم تھا ، اس کے دوبارہ چھپنے کی نوبت نہ آئی ۔ اب کتاب تو قریب قریب نایاب ہے لیکن یہ واقعہ کہ ہونہار اقبال نے فلسفہ میں ایم ۔ اے کرنے کے بعد ایک دو سال میں اقتصادیات پر قلم اٹھایا ، کبھی محو نہ ہوگا اور اقبالیات کے طالب علم کی رہنمائی اس امر کی طرف ہمیشہ کرتا رہے گا کہ معاشی مسائل میں علامہ مرحوم کی دلچسپی فطری اور سچی تھی کیونکہ ایک ایسا نوجوان جو شعر و ادب کی ہر کیف وادی میں گل گشت کا اہل ہو ، اقتصادیات جیسے بظاہر خشک میدان میں صرف اسی صورت میں قدم رکھے گا جب اسے اس سے کوئی خاص مناسبت اور لگاؤ ہو اور یہ بات کتاب کے دیباچے سے بخوبی ثابت ہے ۔

اس دیباچے[2] میں اقبال علم اقتصاد کی تعریف کرنے کے بعد انسانی زندگی پر اس کے اثرات بیان کرتے ہیں ۔ ان کے خیال میں جس طرح 'اصول مذہب تاریخ انسانی کے سیل رواں میں انتہا درجہ کا مؤثر ثابت ہؤا ہے ، روزی کمانے کا دھندا بھی جو ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے ، چپکے چپکے اس کی ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے' ۔ اس لحاظ سے اقتصادیات کے دو

---

[1] دیکھئے دیباچہ اقبالنامہ حصہ دوم صفحہ ۳۳ ۔

[2] علم الاقتصاد کا دیباچہ مندرجہ آثار اقبال مرتبہ غلام دستگیر رشید صفحات ۲۹۹ تا ۳۰۴ ۔

پہلو ہیں ، ایک کا موضوع دولت ہے اور اس میں اس امر کا پتہ لگایا جاتا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح کرتے ہیں ۔ دوسرے پہلو کا موضوع خود انسان ہے اور یہاں اس بات کا پتہ لگانا مقصود ہے کہ انسانوں کا کوئی گروہ اگر افلاس اور غریبی کے چنگل میں پھنس جائے تو اسے کس طرح رہائی دلائی جا سکتی ہے اور یہ کہ نا مساعد اقتصادی حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال میں ان حالات کو کہاں تک دخل ہے ۔ اقبال یوں تو اقتصادیات کے ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں مگر آج سے پچاس پچپن برس پہلے کے ہندوستان میں جہاں غریبی عام تھی (اور ہے) ، ان کی توجہ انسانی پہلو پر زیادہ معلوم ہوتی ہے ۔ ان کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ ''غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے'' ۔ اس وجہ سے وہ اہل ہندوستان کے لئے اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ وہ اپنی اقتصادی بد حالی کا علاج کر سکیں ۔ وہ مہاراجہ بڑودہ کی اس تقریر کو 'گراں بہا' خیال کرتے ہیں جس میں مقرر نے کہا تھا 'اپنی موجودہ اقتصادی حالت کا سنوارنا ہماری تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے' ۔

دیباچے کے مطالعہ سے ہم تین نتائج اخذ کر سکتے ہیں ۔ (۱) اقبال کے نزدیک غریبی اور افلاس زندگی کی بہت بڑی لعنت ہے کہ جس میں مبتلا ہو کر انسان ، انسان نہیں رہتا ۔ اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے ۔ (۲) برعظیم ہند و پاک کے بے پناہ افلاس کا نوجوان اقبال کو شدید احساس تھا اور اپنے ہم وطنوں کی اخلاقی اور تمدنی ترقی کے لئے وہ اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے ۔ (۳) علم الاقتصاد ان سے اس احساس نے لکھوائی کہ جو قوم جس قدر اقتصادی اصولوں سے واقف ہوتی ہے ، اسی قدر خوشحال بننے کی قابلیت وہ اپنے اندر زیادہ پاتی ہے ۔ اس کتاب سے وہ اہل وطن میں اقتصادی شعور بیدار کرنا چاہتے تھے

اور بیسویں صدی کے عین آغاز میں جب کہ ان کے اکثر مع
ھمعصروں کا فقط 'سیاسی' شعور جاگ رھا تھا ، ان کی نظر زندگی
معاشی عوامل پر بھی تھی ۔

معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر وقت کے ساتھ ساتھ پختہ ا
گہری ھوتی گئی ۔ وہ اصطلاحی معنوں میں بے شک کوئی ما
اقتصادیات یا مفکر معاشیات نہ تھے لیکن ان کے کلام اور خط
میں یہ رجحان اپنی بصیرت افروزی اور اپنے پر خلوص تسلسل
باعث ھمارے لئے بڑی اھمیت رکھتا ھے ۔ انھوں نے انفرادی ا
اجتماعی زندگی میں معاشیات کی جس قدر و قیمت کا اندازہ ستائیس بر
کی عمر میں لگا لیا تھا اور عوام کے افلاس کو دور کرنے کا
جذبہ ان کے دل میں اوائل عمری میں پیدا ھؤا تھا ، وہ مرتے
تک ان کے قلب کو گرماتا رھا ۔ اگر ۱۹۰۰ء میں ان کو یہ سو
بے قرار کر رھا تھا کہ ''کیا ایسا نہیں ھو سکتا کہ گلی کوچ
میں چپکے چپکے کراھنے والوں کی دل خراش صدائیں ھمیشہ
لئے خاموش ھو جائیں اور ایک دردمند دل کو ھلا دینے و
افلاس کا دردناک نظارہ ھمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرف غ
کی طرح مٹ جائے[1]'' تو ۱۹۳۷ء میں اپنی وفات کے چند ماہ پ
ان کے لئے یہ خیال سوھان روح بنا ھؤا تھا کہ 'ھمارے سیا
اداروں نے غریب مسلمان کی اصلاح حال کی طرف قطعاً کوئی تو
نہیں کی[2]' ۔ اس مسلسل رجحان کو ھم پانچ ذیلی عنوانوں کے ت
مطالعہ کریں گے ۔

نظریات

اقبال نے جب اھل وطن کی غریبی کے اسباب پر غور
تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کا ایک اھم سبب ھما
'خربدارانہ ذھنیت' ھے ۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں صنعت و حر
کا مقابلہ زوروں پر تھا اور ھر قوم زیادہ سے زیادہ مال تیار ک
اور دوسروں کے ھاتھ اسے فروخت کر کے زیادہ سے زیادہ منافع کم
کی فکر میں دن رات مصروف عمل تھی ، وھاں ھم صرف 'خرید

---

[1] محولہ بالا دیباچہ ۔ [2] قائد اعظم کے نام ایک خط میں ۔

ہی پر اکتفا کرتے تھے اور اسی پر قانع تھے۔ ہم اپنی روزانہ زندگی کی معمولی ضروریات کے لئے بھی دوسروں کے 'گاہک' تھے اور اس بات کا شعور بہت کم تھا کہ قومی ترقی و استحکام کے لئے اسی صورت حال کو بدلنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ جس قوم کی ذہنی افتاد کا یہ عالم ہو، وہ سامراجی لوٹ کھسوٹ سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور اپنی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے قابل بھلا کیونکر ہو سکتی ہے۔ ان خیالات کو اقبال نے اکبر الہ آبادی کے رنگ میں بڑے دل نشیں انداز میں ادا کیا ہے:

انتہا بھی اس کی آخر ہے خریدیں کب تلک
چھتریاں، رومال، مفلر، پیرھن جاپان سے

اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
آئیں گے غسال کابل سے، کفن جاپان سے

اس سے بڑھ کر اس صورت حال کا اظہار اس شعر میں کیا ہے:

بستے ہیں ہند میں جو خریدار ہی فقط
آغا بھی لے کے آتے ہیں اپنے وطن سے ہینگ

یہ اشعار 'بانگ درا' کے حصۂ ظریفانہ سے لئے گئے ہیں جو ۱۹۲۰ء سے پہلے کے معلوم ہوتے ہیں۔ آگے چل کر جب ان کی ہمدردی کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے تو وہ پورے مشرق کو سامراجی لوٹ کھسوٹ اور تجارت و حکمرانی کے دوھرے کاروبار کی خوفناک چالوں سے خبردار کرتے ہوئے مثنوی 'پس چہ باید کرد' (۱۹۳۶ء) میں لکھتے ہیں کہ فرنگ کا مسلک بڑا عجیب ہے۔ اس کے 'تخت و تاج' میں تختۂ دکان بھی شریک ہے۔ یہ حکمران بھی ہے اور سوداگر بھی۔ اس کا طرز عمل 'منہ میں رام رام اور بغل میں چھری' کا مصداق ہے۔ اگر تو اس کی فریب کاری سے محفوظ رہنا چاھتا ہے تو اپنے کھدر کو اس کے ریشم سے زیادہ نرم خیال کر۔ اس کے کارخانوں سے بے نیاز ہو جا اور سردیوں میں اس کی تیار کردہ 'پوستین' پہننے سے اپنے آپ کو باز رکھ۔ اسی میں تیری سلامتی ہے۔ اس حصے میں آگے چل کر کہتے ہیں:

اے ز کار عصر حاضر بے خبر چرب دستیہائے یورپ را ن
قالی از ابریشم تو ساختند باز او را پیش تو انداخ
چشم تو از ظاہرش افسوں خورد رنگ و آب او ترا از جا
وائے واں دریا کہ موجش کم تپید گوہر خود را ز غواصاں خر

اقبال کے یہاں یہ خیال اصول معاش کا درجہ رکھتا ہے
محنت کے پھل پر صرف محنت کرنے والے کا حق ہے ۔ ان کے نزد
'مانگنے والا' خواہ صدقہ مانگے یا خراج بہر حال 'گدا' ہے اور
اعتبار سے میر و سلطاں سب گدا ہیں لیکن وہ اس بات کو یہیں ۔
نہیں کر دیتے ۔ جہاں تک استحصال کا تعلق ہے وہ اس 'گداگر
کو حرام قرار دیتے ہیں اور معاشرے میں اس برائی کو روکنے
بہت بڑے حامی ہیں ۔ جو شخص خود کام نہیں کرتا بلکہ دوسر
کی محنت پر عیش کی داد دینا چاہتا ہے ، اسے ایسا کرنے کا کو
حق نہیں ۔ انہوں نے اپنے اس خیال کے حق میں قرآن سے استدا
کیا ہے :

کارخانے کا ہے مالک مردک نا کردہ کار
عیش کا پتلا ہے ، محنت ہے اسے نا سازگار
حکم حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

اقبال نے قریب قریب ہر دور میں کسی نہ کسی رنگ
اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ زمین جاگیر دار کی نہیں بلکہ اللہ تعا
کی ہے اور نتیجتاً اس کا وارث صرف وہی شخص ہے جو اپنے پس
سے اس میں تخم ریزی کرتا ہے ۔ بہت سے مفکرین نے 'الارض
کے معنی یہ لئے ہیں کہ زمین اللہ کی پیدا کردہ ہے اور جس ط
آسمان اور کائنات کی جملہ اشیاء اس کی ملکیت ہیں ، اسی طرح ز
بھی اس کی ملک ہے ۔ ان کے خیال میں یہ آیت مزارع اور ما
کے تنازعہ فیہ مسئلہ کے حل میں کچھ مدد نہیں دے سکتی ل
اقبال کا ذہن جدید تقاضوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر آیت شر
کے اندر یہ مفہوم صاف طور پر مضمر پاتا ہے ۔ چنانچہ ایک
میں وہ اور بہت سے ناقابل تردید دلائل کو اپنے اس خیال کی حم
میں لا کر ایک ایسی فضا پیدا کر دیتے ہیں کہ ہمیں آیۂ مبا

کی اس حکیمانہ تفسیر کو جسے وہ پیش کرتے ہیں، ماننے بغیر چارۂ کار نظر نہیں آتا۔ نظم یہ ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے باد سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نور آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

انسانی معیشت کے دو ہی بڑے میدان ہیں: زراعت اور صنعت و تجارت۔ ان دونوں میں ہوس زر، خود غرضی اور کوتاہ نظری کے باعث انسان نے انسان کا خون چوسا ہے اور بنی آدم پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے ہیں۔ اقبال نے دونوں کے باب میں بنیادی اصول اور نظریہ پیش کیا ہے۔ صنعت و تجارت کے میدان کی اکثر ناانصافیوں کا علاج اس اصول کے برتنے سے ہو سکتا ہے کہ 'جس کی محنت اس کا پھل' اور زرعی معیشت کی ستم رانیوں کا سد باب یوں ممکن ہے کہ جاگیرداروں کے مالکانہ حقوق کا 'الارض للہ'[1] کی روشنی میں جائزہ لیا جائے۔ بعض حضرات کو اقبال کا یہ نظریہ انتہا پسندانہ معلوم ہو گا لیکن اگر غیر جانبداری سے اور عصر حاضر کے جملہ تقاضوں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو ہم اقبال کے خیال کو درست پائیں گے۔ مجملاً ان دونوں نظریوں کا مقصود معاشرے کو معاشی عدل و انصاف کی

---

[1] جاوید نامہ کے صفحہ ۸۰ پر ہمیں 'ارض ملک خدا است' کے زیر عنوان اس موضوع پر بعض نہایت عمدہ اور زوردار شعر ملتے ہیں:

حق زمیں را جز متاع ما نگفت این متاع بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر رزق و گور از وے بگیر، او را مگیر
باطن الارض للہ ظاہر است ہر کہ این ظاہر نہ بیند کافر است

بنیادوں پر استوار کرنا ہے جس سے ظلم و استحصال کی گنجائش
کم سے کم باقی رہے۔

محنت کش طبقہ سے ہمدردی

شروع میں اقبال نے معاشی مسائل کو زیادہ تر اصولی رنگ میں دیکھنے کی کوشش کی۔ ان کے اسلوب میں تجزیہ اور تفکر زیادہ اور جذبہ و حرارت کم۔ انھوں نے کارخانہ دار اور مزدور اسی طرح مالک و مزارع اور زمین کی ملکیت کا ذکر پہلے بھی کیا مگر اس میں طبقاتی شعور کار فرما نظر نہیں آتا۔ 'خضر راہ' (۱۹۲۲ سے ان کے کلام میں یہ شعور بڑی شدت کے ساتھ ابھرتا ہے۔ ا کا ایک سبب تو خود انقلاب روس (۱۹۱۷ء) ہے جس نے طبقہ فلسفہ کو کتب خانوں کی گمنامی سے نکال کر زار کے تخت شاہی لا بٹھایا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کو انسانی معاشرے کا سب سے بڑا سوال بنا دیا۔ دوسرے، جنگ عظیم (اول) کی ہمہ گیر تبا کے بعد یورپ میں جب تعمیر نو کا کام شروع ہوا تو معاشی مسا اور معاشی شعور نے وہ اہمیت اختیار کر لی جو اس سے پہلے ا تاریخ انسانی میں کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ تیسرے، جنگ دوران میں انگریزوں کو اپنی جنگی ضرورتوں کی خاطر مجبو ہندوستان میں صنعت کو ترقی دینی پڑی۔ اس سے ایک طرف مل میں سرمایہ دار طبقہ بڑھنے اور پھلنے پھولنے لگا اور دوسری ط مزدوروں کی تعداد میں سینکڑوں گنا اضافہ ہو گیا اور طبقاتی شع کے ساتھ ٹریڈ یونین تحریک کا آغاز ہوا۔ اقبال کی حساس طبی نے ان واقعات سے اثر قبول کیا اور ان کے دل میں محنت کش ط کے لئے ہمدردی و محبت کی جو چنگاری سلگ رہی تھی، وہ ایکا ا بھڑک کر شعلۂ جوالہ بن گئی۔ اس تبدیلی اور جوش و جذبہ صحیح اندازہ کرنے کے لئے تو 'خضر راہ' کے اس حصے کا ایک ا شعر پڑھنے کی ضرورت ہے جو سرمایہ و محنت کے ذیلی عنوان تحت درج ہے۔ یہاں چند اشعار سے آپ کو کچھ اندازہ ہو سکے خضر کی زبانی مزدور کے نام اپنے پیغام کو یوں پیش کرتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

'پیام مشرق' (۱۹۲۲ء) میں بھی جو اسی زمانے میں شائع ہوئی ، متعدد نظموں میں محنت کش طبقے سے ان کے والہانہ لگاؤ کا اور سرمایہ داری سے ان کی دلی نفرت کا اظہار ہوتا ہے ۔ ایک نظم 'نوائے مزدور' میں فرماتے ہیں : پھٹے پرانے کپڑے پہننے والا اور محنت میں جان کھپانے والا مزدور اپنے جسم کو ننگا رکھ کر سرمایہ دار کے لئے ریشمی پوشاک مہیا کرتا ہے ۔ اس کے ماتھے کے قطروں سے اور اس کے بچے کے آنسوؤں سے سرمایہ دار کی بیوی کے لئے موتیوں کا ہار تیار ہوتا ہے ۔ مذہب کے اجارہ دار اور سلطنت کے مسند نشین بھی اس کا خون چوس چوس کر موٹے ہو رہے ہیں ۔ اس صورت حالات کو بدلنے کے لئے انقلاب کی ضرورت ہے اور انقلاب قدرت کا آئین ہے ۔ ایک اور نظم میں لکھتے ہیں کہ سرمایہ دار بندۂ مزدور کے منہ کے لقمے پر ہی ڈاکہ نہیں ڈالتا ، اس کی بیٹی کی عصمت بھی لوٹ لیتا ہے ۔ دولت مند کے سامنے مزدور بے بس و مجبور ہے ۔ وہ زندگی کی ہر آسائش سے محروم ہے لیکن اس سے ہمدردی کرنے والا کوئی نہیں ۔ وہ امیروں کے لئے عالیشان محل تعمیر کرتا ہے مگر خود بے سر و سامان اور بے ٹھکانہ گلیوں کی خاک چھانتا پھرتا ہے :

خواجہ نان بندۂ مزدور خورد آبروئے دختر مزدور برد
در حضورش بندہ می نالد چو نے بر لب او نالہ ھائے پے بہ پے
نے بجامش بادہ و نے در سبوست کاخ ھا تعمیر کردہ خود بکوست

اقبال ہمہ گیر انقلاب کے علمبردار ہیں ۔ وہ نظام سلطنت میں ، مذہب کے ڈھانچے میں ، اخلاق و ادب کے تصورات میں ، غرض زندگی کے تمام شعبوں میں تبدیلی کے آرزو مند ہیں ۔ ہر جگہ وہ فرسودہ اور مضرت رساں قدروں کی بجائے صحت مند اور انسانیت کے

لئے مفید قدروں کو رواج دینا چاہتے ہیں مگر ان میں سب سے زیادہ اہمیت وہ معاشی انقلاب کو دیتے ہیں۔ کم از کم ان کی سب سے زوردار انقلابی نظم سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ 'زبور عجم' کی اس مشہور نظم کو وہ معاشی مسئلہ سے شروع کرتے ہیں اور آگے چل کر پھر اس پر زور دیتے ہیں۔ نظم کا پہلا بند یہ ہے:

خواجہ از خون دل مزدور سازد لعل ناب
از جفائے دہ خدایاں کشت دہقاناں خراب
انقلاب!
انقلاب، اے انقلاب!

جن نظموں میں اقبال نے محنت کش طبقے کی بے بسی اور حالت زار کو موضوع بنایا ہے، ان کی تعداد خاصی ہے۔ وہ جس طرح مشرق کی غلامی پر کڑھتے ہیں، اسی طرح اپنے آس پاس اور دور و نزدیک غریبی اور افلاس دیکھ کر انہیں انتہائی دکھ ہوتا ہے لیکن ان کے اسلوب بیان اور دوسرے عام ترقی پسند شعراء کے بیان میں فرق ہے۔ اقبال اپنی زیادہ توجہ مفلوسی کی کیفیت کھول کھول کر بیان کرنے کی بجائے اس کو جلد اور یکسر بدل دینے پر صرف کرتے ہیں۔ وہ سرمایہ دار اور زمیندار کے جور و جفا کی طرف کم سے کم لفظوں میں مگر نہایت بلیغ اشارہ کر کے اس نظام کہنہ کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ ماتم کے نہیں، جہاد کے قائل ہیں۔ محنت کش طبقے سے ان کی ہمدردی کے معنی 'ہمدردی کا پیغام' نہیں بلکہ کاخ امراء کے در و دیوار ہلا دینے کا عزم ہے۔

روسی اشتراکیت

کوئی شخص جو معاشیات عالم سے دلچسپی رکھتا ہو اور اسے بندۂ مزدور کے تلخ اوقات کا احساس ہو، اشتراکیت کے متعلق اپنی رائے اور رویے کو متعین کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جہاں تک عالم اسلام کا تعلق ہے، سوجھ بوجھ والے لوگ دو گروہوں میں بٹے نظر آتے ہیں۔ ایک علمائے کرام کی اکثریت کا وہ طبقہ جو اشتراکیت میں الحاد کو دیکھ کر نہایت خلوص نیت سے اس کا مخالف ہے اور

اس کے تمدن کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو اپنے اصول تمدن کی ضد سمجھ کر روکنا چاھتا ھے اور اس کے ساتھ کسی مفاھمت کے لئے تیار نہیں اور اس میں کوئی اچھائی یا بھلائی نہیں دیکھتا۔ دوسرا طبقہ جدید تعلیم یافتہ لوگوں کی وہ اقلیت ھے جو مذھب سے عدم واقفیت کی بنا پر اور معاشرہ کی بے اعتدالیوں کی درستی کی بظاھر کوئی اور راہ نہ دیکھ کر اشتراکیت کا ھم نوا بن گیا ھے یا بنتا جا رھا ھے۔ اقبال اس ھجوم کے درمیان بالکل تنہا ایک اور مقام پر کھڑے ھیں۔ وہ جس حد تک کہنہ نظام کو مٹانے اور سرمایہ داری کے اداروں کو فنا کرنے کا تعلق ھے، اشتراکیت کے ساتھ ھیں۔ وہ اس کے نام سے بدکتے نہیں۔ اس کا نعرہ سن کر ان کے ماتھے پر بل نہیں پڑتے بلکہ اس کی انقلابی آواز سن کر ان کا چہرہ خوشی اور امید سے تمتما اٹھتا ھے اور ان کی آنکھوں میں مسرت کے آنسو جھلکنے لگتے ھیں۔ یہ نعرہ دنیا کی بھاری اکثریت کو موجوہ زندگی کے جہنم زار سے نکالنے کا عزم ھے۔ لہذا اقبال کی ھمدردیاں اس کے ساتھ ھیں۔ وہ اس تحریک کی تعریف کرتے ھیں۔ اس کے رھنماؤں کی حمایت میں ان کے دشمنوں کو للکارتے ھیں۔ کیوں؟ اس لئے کہ یہ تحریک سرمایہ داری کے لئے موت کا پیغام بن کر اٹھی ھے۔ اقبال خود بھی 'مرگ خواجگی' کی راہ دیکھ رھے ھیں۔ اس لئے وہ اس کے ساتھ ھیں لیکن جب سرمایہ داری کا خاتمہ ھو چکتا ھے تو اشتراکیت مطمئن ھو کر اس عالم رنگ و بو میں کھو جانا چاھتی ھے۔ اقبال کی منزل بہت آگے ھے۔ وہ ایک مستانہ انداز میں یہ شعر پڑھ کر:

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ھیں

اشتراکیت کے پاس سے گزر جاتے ھیں۔ خندۂ استہزاء سے نہیں، ایک لطیف، محبت سے لبریز اور دلنواز تبسم کے ساتھ بلکہ وہ اپنی راہ پر چلتے ھوئے مڑ مڑ کر دیکھتے ھیں، شاید کہ پیچھے رہ جانے والا، جلد مطمئن ھو جانے والا ساتھی مزید آگے بڑھنے کا ارادہ کر رھا ھو۔ شاید کہ وہ لا سے الا کی طرف قدم اٹھائے۔

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب کے لئے جو توصیفی کلمات اقبال

کے قلم سے نکلے ہیں ، ان سے صاف ظاہر ہے کہ شاعر اس تحریک کی اٹھان سے دلی ہمدردی رکھتا ہے اور اسے عالم انسانی کے حق میں نیک فال خیال کرتا ہے ۔ وہ انقلاب روس کو 'آفتاب تازہ' اور اس کے سوشل نظام کو 'جنت' سے تعبیر کرتے ہیں :

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انسان نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک (خضر راہ)

'جاوید نامہ' (۱۹۳۲ء) میں وہ افغانی کی زبان سے 'اشتراکیت و ملوکیت' کے زیر عنوان اشتراکیت کی خامیوں کو بے نقاب کرتے ہیں ۔ جہاں تک غریبی کو دور کرنے کا سوال ہے بے شک اشتراکیت ملوکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے لیکن زندگی کے وسیع تر روحانی و اخلاقی قدروں کے پیش نظر دیکھا جائے تو دونوں کی حالت یکساں ناقص اور خام ہے ۔ انسانی زندگی خدا اور آدم ہر دو کے جانے اور پہچانے بغیر اپنی منزل کو نہیں پا سکتی ۔ یعنی توحید اور انسانی اخوت و مساوات پر ایمان لائے بغیر زندگی حقیقی فلاح سے محروم رہتی ہے اور اس نعمت عرفان سے اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کا دامن خالی ہے :

ہر دو را جاں نا صبور و ناشکیب ہر دو یزداں نا شناس ، آدم فریب
زندگی این را خروج ، آں را خراج درمیان این دو سنگ آدم زجاج
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل ہر دو را تن روشن و تاریک دل

لیکن اسی کتاب میں چند صفحوں کے بعد افغانی ملت روسیہ کو مخاطب کر کے اسلام اور اشتراکیت کی مشترک قدروں کو بیان کرتے ہیں ۔ یہ دونوں نظام سرمایہ داری کے لئے موت اور بے نواؤں کے لئے زندگی کا پیغام ہیں ۔ دونوں کی فضا ملوکیت کے لئے ناسازگار ہے ۔ دونوں نسل و قومیت کی حدود توڑ کر وحدت انسانی کا نظارہ کرتے ہیں ۔ اسلام اور نظام روس میں بس ایک اصول کا فرق ہے ۔ اگر اس اصول کو روس سمجھ لے اور اپنا لے تو اسلامیانہ جہاں اور ملت روسیہ میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے ۔ اس جگہ افغانی روس کو بتاتے ہیں کہ تو لا کے مقام پر کھڑا ہے جو تمدن

کی منفی (negative) اساس ہے ، الا کی جانب قدم بڑھا کہ تجھے مثبت (positive) بنیاد نصیب ہو :

تو کہ طرح دیگرے انداختی — دل ز دستور کہن پرداختی
ہمچو ما اسلامیان اندر جہاں — قیصریت راشکستی استخواں
در گذر از لا اگر جویندۂ — تا رہ اثبات گیری زندۂ[1]

اقبال کو روس کے ساتھ کس قدر ہمدردی تھی اور وہ اسلام اور روس کو ایک دوسرے کے کس قدر قریب دیکھتے اور دیکھنا چاہتے تھے اس کا کچھ اندازہ ان کے اس خط سے بھی ہو سکتا ہے جو انہوں نے ۱۹۳۱ء میں سر فرانسس ینگ ھزبنڈ کو لکھا تھا۔ خط کا متعلقہ حصہ ملاحظہ ہو :

"ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی فطرتاً لامذھب ھیں۔ اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ روسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذھبی رجحانات رکھتے ھیں اور روسی ذھن کا موجودہ منفی رجحان ھمیشہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ کوئی اجتماعی نظام دھریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ جونہی اس ملک میں حالات معمول پر آئینگے اور اس کے باشندوں کو اطمینان کے ساتھ غور کرنے کا موقع ملے گا وہ ضرور اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے۔ اگر بالشویت میں خدا کی ھستی کا اقرار شامل کر لیا جائے تو وہ اسلام کے بہت ھی قریب آجاتا ہے۔ اس لئے مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا اگر آئندہ چل کر اسلام روس کو یا روس اسلام کو جذب کر لے۔ اس بات کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ھندوستان کے مسلمانوں کی ہو گی۔"[2]

اس کے علاوہ اقبال کے کلام میں کارل مارکس اور لینن کا ذکر کئی بار ہؤا ہے۔ اگر ان کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو

---

[1] انھی خیالات کا اعادہ مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں کرتے ھیں۔ دیکھئے صفحہ ۲۱-۲۲۔
[2] حرف اقبال مرتبہ لطیف شروانی صفحہ ۱۸۳۔

بعض نہایت معنی خیز نتائج نکلیں گے ۔ 'لینن خدا کے حضور میں' ان کی بہترین نظموں میں شمار ہوتی ہے ۔ نظم کی سب سے نمایاں چیز شاعر کا موضوع (لینن) سے انتہائی ہمدردانہ سلوک (sympathetic approach) ہے ۔ ابتداء میں اس کے الحاد کی وکالت بڑے لطیف انداز سے کرتے ہیں :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

اس کے بعد یورپ کی بظاہر جمہوری زندگی کے چہرے سے نقاب اٹھا کر 'پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات' کا راز افشا کیا ہے ۔ بقیہ نظم کی طرح آخری اشعار میں بھی اقبال لینن کے ہم خیال اور ہم نوا معلوم ہوتے ہیں :

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات

کارل مارکس کی شخصیت کے نیک و بد کو 'قلب او مومن دماغش کافر است' کے مصرعۂ بلیغ میں بند کر دیا ۔ ایک جگہ اس کے لئے 'نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب' کہکر کتاب 'سرمایہ' کی تعریف کی اور ایک دوسری جگہ اس کتاب پر یوں تنقید کی کہ اس کے جھوٹ میں سچ مضمر ہے ۔ ایک مقام پر مارکس کو کلیم بے تجلی اور مسیح بے صلیب کہا ۔ مارکس کے لئے اقبال نے پیغمبر حق نا شناس اور پیغمبر بے جبرئیل بھی کہا ہے ۔

مختصر یہ کہ روس اور اس کے رہنماؤں میں اقبال نے خاصی (اور بڑی حد تک ہمدردانہ) دلچسپی کا اظہار کیا اور ان پر غیر معمولی بصیرت کے ساتھ تعمیری اور صحت مند تنقید کر کے اس عہد کا غالباً سب سے بڑا اجتہادی کارنامہ انجام دیا ہے ۔

اسلامی اصول معاش

خضر راہ کی تصنیف سے پہلے تک اقبال عام طور پر اسلام کے حیاتی اور اخلاقی قدروں کے گرویدہ تھے ۔ نسل ، وطن اور رنگ کے

امتیازات نے انسانیت پر جو ظلم ڈھایا اس کی روک تھام ان کے نزدیک صرف اسلام کے مساواتی نظام ھی سے ممکن تھی۔ اقبال کا مرد مومن جو 'اسرار خودی' کا مثالی انسان ھے، دولت کو کچھ اھمیت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جوھر فقر کے صدف میں پرورش پا کر گوھر آبدار بنتا ھے۔ وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاھی کرتا ھے لیکن انقلاب روس اور جنگ عظیم اول کے بعد کی سامراجی لوٹ کھسوٹ نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظام معاش کی اھمیت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآن حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انھیں اس چشمۂ حیوان سے وہ آب حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف ان کی فطرت کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی عظمت اور محبت کا نقش ان کے دل پر اور گہرا ھو گیا۔

اقبال کے نزدیک جیسا کہ انھوں نے بعض خطوط میں بھی لکھا ھے، اسلام ایک ایسا اشتراکی جمہوری نظام ھے، جس کی جمہوریت مغرب کی جمہوریت سے اور جس کی اشتراکیت روس کی اشتراکیت سے زیادہ ھمہ گیر، انصاف پسند اور انسانی معاشرہ کے ھمہ جہت ارتقاء میں زیادہ مددگار ھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ھؤا ھے، اشتراکیت اور اسلام میں بعض قدریں مشترک ھیں اور اس وجہ سے اقبال ان کی حد تک اشتراکیت کو سراھتے ھیں لیکن جس اشتراکیت کی تعلیم وہ خود روس کو بھی دینا چاھتے ھیں، وہ اسلام ھے[1] جس کا بنیادی نکتہ توحید ھے اور جس کی اساس ایک ایسے مابعدالطبیعیاتی نظام پر ھے جس میں انسان لا محدود طور پر ترقی کر سکتا ھے اور جو موت کے بعد زندگی اور انسانی انا کی ابدیت کی ضمانت دیتا ھے اور جو انسان کو انسان سے نہیں بلکہ فطرت کی طاقتوں سے مصروف پیکار دیکھنا چاھتا ھے۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانا اس مضمون کے

---

1 "میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ھی ایک حقیقت ھے جو بنی نوع انسان کے لئے ھر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ھو سکتی ھے"۔ پروفیسر آل احمد سرور کے نام۔ مکاتیب اقبال حصہ دوم۔ صفحہ ۳۱۴۔

حدود سے باہر ہے ۔ ہمیں تو یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں اسلام کے اشتراکی یعنی معاشی انصاف کے پہلو پر بڑا زور دیا ہے اور اس بات پر افسوس ظاہر کیا ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کو اس پہلو سے مطالعہ نہ کر کے مجرمانہ غفلت برتی ہے ۔ قرآن میں نہ صرف سود قطعی حرام ہے بلکہ جمع زر کو ایک خوفناک اخلاقی جرم قرار دیا گیا ہے ۔ زکواۃ اور صدقات پر زور دینے اور کسب رزق میں حلال اور حرام کی کڑی شرائط عائد کرنے کے بعد وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ اپنی عام اور جائز ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اسے اللہ کی راہ یعنی اجتماعی بہبود کی راہ میں خرچ کر دیا جائے ۔ اقبال نے اس آیت کو اسلامی اصول معاش کا مرکزی نقطہ قرار دے کر اس کا کئی جگہ ذکر کیا ہے ۔ انھیں یقین ہے کہ مختلف نظاموں کی کشمکش اور آویزش سے بالآخر لوگ اسلامی اصول معاش کی قدر پہچاننے لگیں گے ۔ چنانچہ 'ضرب کلیم' میں 'اشتراکیت' کے عنوان سے ایک نظم میں کہتے ہیں :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
جو حرف 'قل العفو' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شائد وہ حقیقت ہو نمودار

اسلام کے اجتماعی نظام میں اس آیت شریفہ کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ 'جب تک تم اس (مال) کو اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو جو تمھیں عزیز ہے تو تم نیکی کو نہیں پا سکتے' ۔ متعدد دوسری آیات کی طرح یہ فرمان بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کے لئے موت کا پیغام ہے ۔ اسلام اور دولت پرستی دو متضاد چیزیں ہیں ۔ سرمایہ دار کو انسان کے مقابلے میں دولت پیاری ہے ۔ اسلام کو دولت کے مقابلے میں انسان عزیز ہیں ۔ وہ نیکی اور ایمان کی اولین آزمائش یہ قرار دیتا ہے کہ دھن دولت والے اپنے بھائی بندوں اور معاشرے کے مستحقین پر جی کھول کر خرچ کریں ۔ جب تک

دولت کی محبت باقی رہے گی ، دل ایمان سے خالی رہے گا ۔ اقبال نے اسے یوں پیش کیا ہے :

چیست قرآں؟ خواجه را پیغام مرگ دستگیر بندۂ بے ساز و برگ
هیچ خیر از مردک زرکش مجو لن تنا لوا البر حتی تنفقوا

مثنوی 'پس چه باید کرد' میں اسرار شریعت کے زیر عنوان اس نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ مال جمع کرنے کی صرف ایک ہی صورت جائز ہے اور وہ یہ کہ جمع کرنے والے کی نیت دین کی راہ میں صرف کرنے کی ہو ۔ اس نظم میں وہ بتاتے ہیں کہ اسلام نے اقتصادی لوٹ کا دروازہ بند کر دیا ہے ۔ وہ لوگوں کو حب زر کے سنہرے پھندے سے چھڑا کر ان میں اخوت ، ہمدردی اور احترام آدمیت کے جذبات ابھارتا ہے ۔ 'جاوید نامہ' میں 'حکومت الہی' 'خلافت آدم' اور 'حکمت کلیمی' کے عنوان سے جو حصے درج کتاب ہیں ، ان کا موضوع بھی اسلامی اشتراکیت ہے ۔ اقبال ان خیالات پر کہ زمین خدا کی ہے اور محنت کش کی محنت کا پھل دوسروں پر حرام ہے ، بڑا زور دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک اسلام میں سرمایہ داری اور سرمایہ دارانہ استحصال کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے ۔

پاکستان

یہاں تک ہم نے اقبال کے معاشی تصورات کا مطالعہ کیا ہے ۔ ان تصورات یا ان کی تشریح میں کسی خاص ملک یا قوم کو پیش نظر نہیں رکھا گیا بلکہ اسلام کے اصول معاش کو دنیا سے غریبی اور سرمایہ و محنت کے فتنہ کو دور کرنے کے لئے ایک نسخۂ اکسیر کے طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ اب ہم اقبال کی اس دلچسپی کا ذکر کریں گے جو انھوں نے اس قوم کے معاشی مسائل کو حل کرنے میں دکھائی جس سے ان کا براہ راست اور قریب کا تعلق تھا ۔ انھوں نے نہ صرف تقسیم ہند کی تجویز پیش کی اور اس پر عمر بھر زور دیتے رہے بلکہ قائد اعظم کے نام ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بننے والی پاکستانی ریاست کی معاشی حالت کو بہتر بنانے پر بڑا اور ہر وقت زور دیا ۔ ان خطوط کے

مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ جس قدر مسلمانوں کے ثقافتی مستقبل کو محفوظ اور ترقی پذیر دیکھنا چاہتے تھے اسی قدر وہ ان کے معاشی مستقبل کے متعلق بھی متفکر تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی ابتری کا ذکر اپنے خطوط میں کئی بار اور کئی اصحاب سے کیا ہے۔ مثلاً مولوی عبدالحق صاحب نے جب اردو کی ترقی کے لئے ایک قومی فنڈ کھولنے کی تجویز کی تو اقبال نے ان سے پورا اتفاق کیا لیکن ساتھ ہی لکھا:

''یہ فنڈ کہاں سے آئے گا؟ عام مسلمانوں کی حالت اقتصادی اعتبار سے حوصلہ شکن ہے۔ امراء توجہ دیں تو کام بن سکتا ہے مگر افسوس کہ اکثر مسلمان امراء مقروض ہیں''۔

محمد جمیل صاحب کے نام ایک خط میں اس بات کی شکایت کرتے ہوئے کہ مسلمان امراء اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کے عادی نہیں لکھتے ہیں:

''ہندوستان کے مسلمان امراء اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کی ضرورت و اہمیت سے قطعاً ناآشنا ہیں۔ تاریخ اسلام میں یہ دور نہایت نازک ہے''۔

اس بارے میں ان کی رائے بالکل غیر مبہم اور صاف ہے کہ معاشی آزادی اور خوشحالی کے بغیر سیاسی آزادی اپنے اندر کچھ معنی نہیں رکھتی۔ قائد اعظم کے نام ایک خط میں ۱۹۳۵ء کے ہندوستانی دستور کے نقائص بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مزید آں یہ دستور تو اس معاشی تنگدستی کا جو شدید تر ہوتی چلی جا رہی ہے، کوئی علاج نہیں۔ فرقہ وارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ہستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل نہ تجویز کرتا ہو اور نہ کر سکے، اس کے لئے بے سود ہے''۔

قائد اعظم کے نام ان کا ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا خط تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں تک اس عہد کی ہندوستانی سیاست کو سمجھنے

سمجھانے کا تعلق ہے ، میرے خیال میں یہ خط اقبال کے ۱۹۳۰ء والے خطبے کے بعد دوسرا بڑا شاہکار ہے جس کی مثال متحدہ ہندوستان کے سیاسی لٹریچر میں ملنا آسان نہیں ۔ اقبال کی ان دو تحریروں کو سامنے رکھ کر مستقبل کا کوئی دیانتدار مؤرخ اس امر سے انکار نہ کر سکے گا کہ جہاں تک آنے والے واقعات کی صحت کے ساتھ پیش بینی کا تعلق ہے ، اقبال سے بڑا بالغ نظر ہندوستان کی خاک سے کوئی اور نہیں اٹھا ۔

خط[1] سے عیاں ہے کہ انہیں اس امر کا شدید احساس ہے کہ گذشتہ دو سو سال سے مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز خراب ہو رہی ہے اور قوم کا خوشحال طبقہ غریب اکثریت کی طرف سے قطعی غافل ہے ۔ ملک کو جو سیاسی مراعات (۱۹۳۷ء کا دستور) حاصل ہوئی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ''بڑی بڑی آسامیاں تو اعلیٰ طبقہ کے بچوں کے لئے وقف ہیں اور چھوٹی چھوٹی وزراء کے دوستوں اور رشتہ داروں کی نذر ہو جاتی ہیں'' ۔ ان کے نزدیک کوئی سیاسی جماعت نہ اپنا فرض ادا کر سکتی ہے اور نہ عوام میں مقبول ہو سکتی ہے جب تک کہ وہ ان کی معاشی بہبود کی طرف پوری توجہ نہ دے ۔ لہذا ''لیگ کو انجام کار یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کی نمائندہ بنی رہے یا مسلمان عوام کی نمائندگی کا حق ادا کرے'' ۔ یہاں نمائندگی کے حق سے ان کی مراد بھی اقتصادی بہبود ہے ۔ یہ خیال ان کے ذہن کو اس قدر بے چین کر رہا تھا کہ اسی خط میں ذرا آگے چل کر اور ایک واضح تنبیہ کے انداز میں تحریر فرماتے ہیں : ''اگر لیگ کی طرف سے مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے'' ۔

لکھتے ہیں : ''روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید ہوتا چلا جا رہا ہے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیونکر نجات دلائی جا سکتی ہے ؟'' یہاں وہ جواہر لال کی منکر خدا اشتراکیت کا ذکر بھی کرتے ہیں اور اپنے اس یقین کا اظہار

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ دوم صفحات ۱۳ تا ۱۸ ۔

کرتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ تصور کوئی تاثر پیدا نہیں کر سکتا۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کی تمام سیاسی، ثقافتی اور معاشی مشکلات کا حل یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی سلطنت کا قیام عمل میں لایا جائے جس کا معاشی نظام شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو:
''شریعت اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے''۔

خط کا اہم ترین حصہ وہ ہے جس میں وہ یہ بتاتے ہیں کہ سوشل ڈیما کریسی ہندو دھرم کے مقابلے میں اسلام کے بہت قریب ہے۔ لہذا مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لکھتے ہیں:

''اشتراکیت کا حشر ہندوستان میں بدھ مت کا سا ہوگا یا نہیں؟ میں اس کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا لیکن مجھے اس قدر صاف نظر آتا ہے کہ ہندو دھرم معاسری جمہوریت (سوشل ڈیما کریسی) اختیار کرتا ہے تو خود ہندو دھرم کا خاتمہ ہے۔ اسلام کے لئے سوشل ڈیما کریسی کی کسی موزوں شکل میں ترویج، جب اسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو، حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے''۔

اس خط میں دو تین باتیں پاکستان کی معاشی تعمیر کے نقطۂ نظر سے ہمارے لئے خاص طور پر غور طلب ہیں:

اول — ان کی یہ فکر کہ ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہونا چاہئے۔

دوم — ان کا اسلامی قانون کو 'معقول طریق' سے سمجھنے کی شرط عائد کرنا۔

سوم ۔ ان کا یہ خیال کہ معاشری جمہوریت (سوشل ڈیما کریسی) کو اختیار کرنا گویا اسلام کی 'حقیقی پاکیزگی' کی طرف 'رجوع' کرنا ہوگا ۔

ان کے کلام اور خطوط کے پس منظر میں ان امور پر غور کیا جائے تو لامحالہ ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اقبال پاکستان کے لئے ایک ایسا سوشلسٹک (Socialistic) نظام اختیار کرنا پسند کرتے تھے جو اسلام کی روحانی اور اخلاقی قدروں پر اٹھایا گیا ہو ۔

محمد عثمان

اقبال کا پیغام

اسلام روئے زمین پر پھیلا اور اس نے مختلف اقوام کو اخوۃ اسلامیہ کی زریں لڑی میں منسلک کر دیا - ان کو ایک تہذیب عطا کی جس کے اپنے عقائد ، اپنے قوانین ، اپنی روایات اور اپنا ادب تھا -

ان کی آرزوؤں اور اعمال میں ہم آہنگی تھی اور ان کی تہذیب کی مادی اقدار زمانہ اور تسلسل حوادث کے ساتھ پائیدار ہوتی گئیں -

اسلام کی اشاعت کے ساتھ اس کی زبان کی بھی اشاعت ہوئی - چنانچہ بعض ممالک نے عربی زبان کو بالکل اپنا لیا اور باقیماندہ ممالک نے اسے بحیثیت علمی اور ادبی زبان کے اختیار کر لیا - کئی صدیوں تک عربی زبان مسلمان علماء اور ادباء کی وحدت فکر کا زبردست ذریعہ بنی رہی -

بعد ازیں مسلمانوں کے وہاں عربی کے علاوہ اور ادبی زبانوں نے بھی پرورش پائی - تیسری صدی ہجری کے بعد فارسی زبان عربی کی گود میں پروان چڑھی لیکن قرآن کی زبان کا فلسفہ فارسی کے فروغ کے بعد بھی کئی صدیوں تک جاری رہا - اس کے بعد ترکی زبان نے عربی اور فارسی کی آغوش میں تربیت پائی اور ازاں بعد اردو زبان نے - اور یہ اسلامی زبانیں اختلاف اصول کے باوجود ایک ہی حروف تہجی میں لکھی جاتی ہیں اور انہوں نے عربی زبان سے بہت سے الفاظ ، عبارات ، تشبیہات ، استعارات اور اوزان اور قافیے لیے اور اس ظاہری مشابہت سے بڑھ کر جو الفاظ اور صورت میں پائی جاتی ہے وہ باطنی مشابہت ہے جو افکار و جذبات میں موجود ہے اور یہ تشابہ اس لئے ہے کہ ان سب کا سر چشمہ ایک ہی ہے اور وہ اسلام ، تاریخ اسلام اور تمدن اسلام ہے - پس ایک مسلمان کے لئے اس کے اور دوسری اسلامی زبانوں کے ادبیات کے درمیان کچھ حائل نہیں سوائے الفاظ کے جن کے عقب میں ایسے

حقائق ہوتے ہیں جنھیں وہ پہلے سے ہی جانتا ہے اور ایسے افکار ہیں جو اس کی فہم و عقل سے دور نہیں اور ایسے جذبات ہیں جن سے اس کا دل پہلے سے ہی آشنا ہے ۔

میں نے زبان فارسی لندن میں سیکھی اور اگر چہ میں اس زبان میں ایک مبتدی کی حیثیت رکھتا تھا لیکن اس کے باوجود میں اس کے حقائق کو اپنے غیر مسلم اساتذہ سے بہتر سمجھتا تھا ۔ جب کبھی ہم کوئی فارسی کی کتاب پڑھتے تھے تو اس میں عربی الفاظ اور آیات قرآنی کی طرف اشارات یا حدیث نبوی یا کسی اسلامی واقعہ یا کسی اسلامی تاریخی حادثے کی طرف اشارات جا بجا پائے جاتے تھے ، میں انھیں فوراً سمجھ لیتا تھا اگرچہ میرے اساتذہ اس سے قاصر رہتے تھے تو گویا میرے اساتذہ فارسی الفاظ کا علم مجھ سے زیادہ رکھتے تھے لیکن معانی کو میں ان سے بہتر سمجھتا تھا ۔

حاصل کلام یہ کہ اسلامی ادب کی اساس ایک ہی ہے اگرچہ اس کی مختلف شاخوں میں کچھ تباین پیدا ہو گیا ہے ۔

مسلمانوں نے شعر کی بنیاد قدیم طرز اور ان عام طریقوں پر رکھی جس کا اتباع شعرا نے ہر عہد میں کیا اگرچہ اسلام نے ان کا رخ حق ، عدل ، بھلائی اور مقاصد عالیہ کی طرف پھیرنے کی کوشش کی ۔ یہ انقلاب اکثر شعرا کے کلام میں ظاہر نہیں لیکن بعض کا کلام اسلامی مقاصد ، اسلامی اخلاق اور اسلامی روایات کا مظہر ہے ۔

مقام تعجب اور تاسف ہے کہ مسلمان شعرا میں ایسے امور کا شغف ہے جو سراسر اسلام کے خلاف ہیں ۔ مثلاً ان کا شغف شراب کے متعلق اور اس کی محبت اور شوق اور اس کی مدح سرائی اور اس کے استعمال کی دعوت اور اس کی محافل کی تعریف میں کمال تک پہنچ گیا ۔ یہاں تک کہ صوفیان باصفا بھی اس رنگ میں رنگے گئے اور ان کے کلام میں بھی ساغر و مینا چھلکنے لگے اگرچہ مقصد مشاہدۂ حق کی تعبیر تھا ۔

مجھے علم نہیں کہ مسلمانوں کے علاوہ کسی دوسری قوم نے

بھی شراب کی تعریف میں اس قدر اشعار زیب رقم کئے ہوں اور یہ اسلامی قوانین کے خلاف کھلی بغاوت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بالعموم مسلمانوں کی شاعری صحیح معنوں میں اسلام کی ترجمانی نہیں کرتی اگرچہ اس میں بعض مستثنیات بھی موجود ہیں۔ مثلاً بعض مشہور صوفی شعراء۔ اس ضمن میں سنائی، عطار، شیخ سعدی اور بالخصوص مولانا جلال الدین رومی، جن کے کلام کے متعلق یہ شعر زبان زد خلائق بن چکا ہے:

مثنوئ مولوئ معنوی　　　هست قرآن در زبان پهلوی

اور پیر روم کو حکیم الامت اقبال مرحوم کا روحانی پیشوا ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔

عصر حاضر میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بلکہ عامۃ الناس کو ایک بہت نعمت عطا کی اور ایک ایسا فلسفی عالم شاعر پیدا کیا جس نے نظری اور عملی فلسفوں کو یکجا کر دیا اور جو اسلامی عقائد و قوانین اور اس کی عظمتوں اور مقاصد سے بہرہ اندوز ہؤا اور اس کے ساتھ ہی مغرب کے فلسفہ اور اس کے مذاہب سے بھی آشنائی رکھتا تھا، جس نے اس کے خیالات و افکار میں وسعت پیدا کر دی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنے کلام کو تابناک روشنی اور لپکتے ہوئے شعلوں سے بھر پور کر دیا اور لوگوں کو دعوت حق دی اور عالم حاضر کو اس کے موجودہ رویے کے دردناک نتائج سے ڈرایا اور اسلام کے حقائق کو اجاگر کیا اور مقاصد اسلامی اور تاریخ اسلامی کو جلا دی۔

قدرت نے اقبال کو نور معرفت، بصیرت، شاعرانہ فطرت اور درد دل عطا کرنے میں دل کھول کر فیاضی کی تھی، جس کی مثالیں تاریخ عالم میں بہت کم نظر آتی ہیں۔

مسلمان آج حیرت کے دوراہے پر کھڑے ہیں۔ ایک طرف ان کا ماضی اور ان کا موروثی تمدن ان کا دامن تھامے ہوئے ہے اور دوسری طرف تہذیب جدید کی چکاچوند ان کی نگاہوں کو خیرہ کر رہی ہے اور انہیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے اور اس کے خیر و شر اور تعمیر و تخریب کے دونوں پہلو انہیں مبہوت کئے

ہوئے ہیں ، جس سے ان کے معتقدات میں تزلزل پیدا ہو گیا ہے اور ان کے افکار میں پراگندگی اور راستوں میں اشتباہ ۔ ان میں سے بعض کے پاؤں فوراً اکھڑ گئے اور پانی کا ریلا انہیں اچک لے گیا ، باقیوں نے اسی تیز دھارے میں پاؤں جمانے کی کوشش کی ۔

عین اس وقت اللہ تعالیٰ نے اقبال کو ایک فطرت سلیم اور نگاہ پاک بین دے کر بھیجا ۔ چنانچہ اس کی حقیقت شناس نگاہوں نے ہمارے عقائد ، تمدن اور تاریخ کا جائزہ لیا اور تہذیب جدید سے اس کا موازنہ کیا اور اس کے حسن و قبح اور عیب و صواب کو بھانپ لیا اور صراط مستقیم کو معلوم کر کے مسلمانوں کو اس پر گامزن ہونے کی دعوت دی اور اپنے دل و نگاہ کے نور سے انہیں منور کر دیا اور اپنی ہمت بلند اور عزم راسخ کی آگ کے بے پناہ شعلوں سے ان کو گرما دیا اور عصر حاضر کے ہر آشوب آفات و مصائب سے بچاؤ کے لئے انہیں ایک بہترین ڈھال پیش کی ۔

مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اقبال کے پیغام کی عظمت کا احترام کریں اس کے پیش کردہ طریق کو اپنا آئین بنائیں اس کی دعوت پر لبیک کہیں اور اس کے کلام کو اسلامی اور غیر اسلامی زبانوں میں شائع کریں ۔

مسلمان ادیبوں کا یہ فرض ہے کہ اقبال کے افکار کو قبول کریں اور اس کے طریق کی پیروی کریں اور اس کے فلسفہ کی اشاعت کریں یہاں تک کہ ادبیات اسلامی پر وہی رنگ غالب آ جائے اور وہی روح ان کا طغرائے امتیاز بن جائے جو دوسری قوموں سے انہیں ممتاز کر سکے اور بلند روحانی مقاصد اور فلسفہ خودی کو غلبہ نصیب ہو ۔

اسی غرض سے میں کئی سال سے یہ کوشش کر رہا ہوں کہ عربی خواندہ لوگوں کو اقبال سے رو شناس کراؤں اور اسی مقصد کے حصول کے لئے میں نے 'پیام مشرق' کو عربی زبان کا جامہ پہنایا ہے ۔ اقبال مولانا جلال الدین رومی کا مدح سرا ہے اور معترف ہے کہ اس کا سوز دروں مولانا رومی کا رہین منت ہے اور مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ان میں سوز و تڑپ شمس تبریزی کی توجہات کا کرشمہ ہے اور اسی لئے انہوں نے اپنے دیوان کا نام دیوان شمس تبریز رکھا ۔

اگر اللہ کریم مجھ پر بھی وہی لطف و کرم فرمائے جو ان بزرگوں پر فرمائے اور مجھے اس قابل بنا دے کہ میں بھی اس کاروان کا رفیق صدیق بن سکوں اور اس معشر کرام کی رفاقت کا شرف حاصل کر سکوں تو میں بصد افتخار یہ کہوں گا کہ میری طبع پر اقبال نے وہی اثر کیا جو خود اقبال کی طبع گرامی پر رومی کی چشم نرم سے ہوا اور جسے رومی نے شمس تبریز کی ضیا بار کرنوں سے اکتساب کی اور کیا عجب ہے کہ اللہ تعالی مجھے مزید توفیق عنایت فرمائے کہ میں 'پیام مشرق' کے علاوہ اقبال کے دوسرے ادبی شاہکاروں کا ترجمہ کرنے کی سعادت حاصل کر سکوں اور دیگر ادباء بیش از بیش اس کام کی طرف متوجہ ہو سکیں۔

[عبد الوہاب عزام بک

تبصرہ

'مسلم خواتین کی تعلیم' مصنفہ مولوی محمد امین زبیری ،
ادارہ تصنیف و تالیف اکیڈمی اوف ایجوکیشنل ریسرچ ،
آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کراچی ۔

ایجوکیشنل کانفرنس کے ادارہ تصنیف و تالیف نے مسلم خواتین کی تعلیم پر اس کتاب کو تیار کر کے ایک اہم ضرورت کو پورا کیا ہے ۔ کتاب کے مصنف مولوی محمد امین زبیری کو اگر علی گڑھ تحریک کے مؤرخ کے نام سے معنون کیا جائے تو کچھ ایسا بے جا نہ ہوگا ۔ انھوں نے بشیر پاشا سیریز اور اپنی دوسری تصنیفات سے علی گڑھ تحریک کے مقاصد اور ان ممتاز ہستیوں کے سوانح حیات کو جن کے نام ہماری تعلیمی تاریخ کے صفحات پر ستاروں کی طرح جگمگا رہے ہیں ، علمی دنیا سے روشناس کرایا ہے ۔ مسلم خواتین کی تعلیم کے موضوع پر قلم اٹھانے کا تو انہیں خاص حق اس لئے بھی ہے کہ وہ ایک زمانے تک بیگم صاحبہ بھوپال کی خدمت سے وابستہ رہے اور جس خلوص اور دردمندی سے والئی بھوپال نے مسلم خواتین کی تعلیم کی سرپرستی کی اور ایک حد تک سر سید کے مبارک مشن کو اس پہلو سے آگے بڑھانے میں امداد دی ، اس کی داستان مصنف سے بہتر کون سنا سکتا ہے ؟

مصنف نے جو دیباچہ کتاب کے شروع میں دیا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس کتاب کے مرتب کرنے کا خیال اس لکچر سے پیدا ہوا جو جسٹس محمود نے مسلمانوں میں جدید تعلیم کی حالت اور اشاعت پر دیا تھا اور حق تو یہ ہے اگر قابل مصنف جسٹس محمود کی کتاب کے متوازی انگریزی عہد میں مسلم خواتین کی تعلیم کے موضوع پر قلم اٹھاتے تو وہ ایسی علمی خدمت کر گزرتے جو شاید دوسروں سے بہ آسانی انجام نہ پا سکتی ۔ مصنف علی گڑھ تحریک کے مؤرخ ہی نہیں بلکہ اس کے تاریخی ماخذوں اور اس کی تحریری

اور زبانی ہر قسم کی روایات کے محافظ بھی ہیں ، اس کے لئے انہوں نے قیام علی گڑھ کے دوران میں کچھ قیمتی ذخیرہ بھی فراہم کر لیا تھا لیکن پاکستان آنے میں ان کی بہت سی کار آمد یاد داشتیں اور کتابیں ضائع ہو گئیں ۔ حسن اتفاق سے اس کتاب کے مسودے کے کچھ اجزا محفوظ رہ گئے اور یہ بڑا غنیمت ہے کہ یہ منتشر یاد داشتیں کتاب کی صورت میں تعلیمی دنیا کے سامنے آ گئیں ۔ تاہم ہماری تعلیمی ضرورت کا تقاضہ یہی ہے کہ جیسے جسٹس محمود نے انگریزی عہد میں مسلمانوں کی تعلیم کے موضوع پر ایک سیر حاصل کتاب لکھی تھی ، اسی طرح انگریزی عہد میں مسلم خواتین کی تعلیم پر بھی ایک مبسوط تصنیف تیار کی جائے تاکہ اس کی ارتقائی منزلیں ذہنی اور سماجی کشمکش اور اس کے مختلف مسائل کا تاریخی پس منظر ہمارے سامنے آ جائے ۔

مصنف نے شروع کے ابواب میں پرانے نظام تعلیم میں مسلم خواتین کی تعلیم و تربیت کی مختصر سی تاریخ بیان کی ہے اور اس تاریخ کے پس منظر میں تعلیم نسواں کے دور جدید اور اس کی جدوجہد اور ارتقا کی داستان کو پیش کیا ہے ۔ اس ضمن میں مصنف نے اس کشمکش کی داستان کے کئی ایک دلچسپ پہلو بیان کئے ہیں ۔ اس سلسلے میں مصنف نے سب سے بڑی خدمت جو انجام دی ہے ، وہ اس غلط فہمی کا ایک حد تک ازالہ ہے جو تعلیم نسواں کے موضوع پر سر سید مرحوم کی آراء کے سلسلے میں پیدا ہو گئی تھی ۔ مصنف نے سر سید کے تقریری اور تحریری ماخذوں سے جو اقتباس دئے ہیں ان سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ سر سید عورتوں کے لئے تعلیم جدید کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ فی الحال اس کی ضرورت نہیں اور سماجی حالات کے پیش نظر اس کا مناسب وقت نہیں آیا ۔ ہند و پاکستان میں انگریزی تعلیم کے آغاز و ارتقا کا سب سے افسوسناک پہلو یہی ہے کہ اس تعلیم میں ملک کی پرانی تعلیمی روایات سے کسی قسم کے ارتباط کا لحاظ نہیں رکھا گیا ۔ سر سید اس ربط کو قائم رکھنا چاہتے تھے اور پرانی اقدار کو سمیٹتے ہوئے تعلیم نسواں کو آگے بڑھانا چاہتے تھے ۔

سر سید کی ایک تقریر کے اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مسلم خواتین کی پرانی تعلیم کے تین دور اپنے خاندان میں ہی دیکھے اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ غدر کے آخری زمانے میں اس تعلیم میں نہایت دلچسپ رچاؤ اور گہرائی آ رہی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ نذیر احمد کی 'مرأة العروس' اور 'بنات النعش' میں بچیوں کی گھریلو تعلیم کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے وہ بھی حقیقت سے کچھ ایسا دور نہیں تھا۔ اس میں علمی اور عملی دونوں پہلو موجود تھے اور یہ نظام تعلیم ریاست کی امداد یا کسی تعلیمی وقف کے سہارے کے بغیر چل رہا تھا۔ انگریزی تعلیم کے دور میں عورتوں کی تعلیم نے اگرچہ نصابی مضامین کی تعداد اور تنوع میں تو ضرور وسعت حاصل کی لیکن اس کے ساتھ ساتھ رچاؤ اور گہرائی کے لحاظ سے کچھ نہ کچھ نقصان بھی اٹھایا۔ ہماری تعلیم نسواں کا سانحۂ عظیم وہ خلیج مغائرت ہے جو پرانی اور نئی تعلیم میں حائل ہو گئی تھی اور جس کی وجہ سے نئے ادارے ایک حد تک عوام کی ہمدردی اور تعاون اور پرانے نظام کی ثقافتی اور اخلاقی خوبیوں سے محروم ہو گئے۔

اگرچہ برصغیر میں مسلم خواتین کی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں پر تو اکثر لکھنے والوں نے قلم اٹھایا ہے لیکن انگریزی عہد میں ان کی تعلیمی کشمکش کے مسئلہ پر یہ اپنے طرز کی پہلی کتاب ہے۔ کتاب مواد کے لحاظ سے نرالی اور دلچسپ ہے لیکن خاتمے تک پہنچتے پہنچتے قاری کو ایک حد تک تشنگی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اس داستان میں بعض بڑے فکر انگیز اور کشمکش آمیز لمحے گزرے ہیں لیکن مصنف کو ان کے مبسوط اور تفصیلی حالات بیان کرنے کا موقعہ نہیں ملا۔ امید ہے کہ یہ کتاب اس موضوع پر حرف آخر نہیں ہو گی بلکہ مصنف موصوف تعلیم نسواں کے ان بنیادی مسائل پر ایسی مزید روشنی ڈالیں گے جو ہمارے تعلیمی پس منظر کے خد و خال کو زیادہ واضح کر سکے گی۔

ع۔ غ۔ ج

ہمارے مضمون نگار

قمر الدین خاں ، ایم۔ اے	...	لیکچرار ، شعبۂ اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی ۔
اے۔ ایس۔ نور الدین ، ایم۔ اے	...	ے ، یونیورسٹی ھاسٹل ، مشن روڈ ، کراچی ۔
ڈاکٹر عبد الغنی ، ایم۔ اے ، پی ایچ۔ ڈی	...	لیکچرار فارسی۔ گورنمنٹ کالج ، چکوال (ضلع جہلم)۔
محمد عثمان ، ایم۔ اے	...	لیکچرار گورنمنٹ کالج ، کیمل پور۔
ڈاکٹر عبد الوھاب عزام بک پی ایچ۔ ڈی	...	سابق سفیر مصر در پاکستان ، حال سفیر مصر در سعودی عرب ۔

ا

PUBLICATIONS OF THE BAZM-I-IQBAL LAHORE

	Rs.	As.	P.
ENGLISH			
1. **The Journal 'IQBAL'** edited by Professor M.M. Sharif and B A. Dar ; Published quarterly in English and Urdu issues alternately. Subscription Rs 10/-. For English or Urdu issues only Rs 5/-. Single copy Rs. 2/8/-.			
2. **The Development of Metaphysics in Persia** by Dr. Sir Mohammad Iqbal (Reprint). Foreword by Professor M. M. Sharif ...	5	0	0
3. **Bibliography of Iqbal** by Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi Foreword by Professor M. Aslam ...	1	0	0
4. **Al-Mawardi's Theory of the State** by Qamaru'd-Din Fereword by Professor M. M. Sharif ...	0	12	0
5. **Image of the West in Iqbal** by M. Mazhar-ud-Din Siddiqi	2	0	0
6. **Iqbal and Post-Kantian Voluntarism** by B. A. Dar	6	0	0
7. **The Life and Thought of Rumi** by A. Iqbal	4	0	0

اردو

پائی	آنہ	روپیہ			
•	١٢	•	...	اقبال اور ملا ار ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	٨
١	٣	•	...	مکاتیب اقبال بنام خان نیازالدین خان مرحوم	٩
١	٣	•	...	تقاریر یوم اقبال بابت ١٩٥٣ء	١٠
				'علامہ اقبال' آقاے مجتبیٰ کی کتاب اقبال لاهوری	١١
١	٨	•	...	کا اردو ترجمہ از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	
٥	•	•	...	ذکر اقبال از عبدالمجید سالک	١٢
٢	•	•	...	منشورات اقبال	١٣
١٠	•	•	...	فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	١٤
زیر طبع			...	تلمیحات اقبال از سید عابد علی عابد	١٥
				تشکیل جدید الہیات اسلامیہ از علامہ اقبال	١٦
زیر طبع			...	مترجمہ سید نذیر نیازی	
٦	•	•	...	فلسفۂ اقبال مرتبہ بزم اقبال	١٧
زیر تکمیل			...	شعر اقبال از سید عابد علی عابد	١٨

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ENGLISH

		Rs.	As.
1.	Islamic Ideology by Dr. Khalifa Abdul Hakim ...	12	0
2.	Islam and Communism by Dr. Khalifa Abdul Hakim	10	0
3.	Fundamental Human Rights by Dr. Khalifa Abdul Hakim	0	12
4.	Women in Islam by Mazher-ud-Din Siddiqi ...	7	0
5.	Islam and Theocracy by Mazher-ud-Din Siddiqi ...	1	12
6.	The Fallacv of Marxism by Dr. Mohammad Rafi-ud-Din	1	0
7.	Mohammad the Educator by Robert L. Garlick Jr.	4	4
8.	Development of Islamic State and Society by Mazher-ud-Din Siddiqi	12	0
9.	Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by Bashir Ahmad Dar	10	0

اردو

		آنے	روپے
١٠ -	حکمت رومی مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل- بی، پی ایچ- ڈی	٨	٣
١١ -	اسلام کی بنیادی حقیقتیں مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل بی، پی ایچ - ڈی	٠	٣
١٢ -	اسلام کا معاشی نظریہ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	١٢	١
١٣ -	اسلام کا نظریۂ تاریخ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	٨	٣
١٤ -	اسلام کا نظریۂ اخلاق مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	٠	٢
١٥ -	دین فطرت مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ...	١٢	١
١٦ -	عقائد و اعمال مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ...	٠	١
١٧ -	اسلام میں حیثیت نسواں مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	٨	٣
١٨ -	مسئلۂ اجتہاد مصنفہ محمد حنیف ندوی ...	٠	٣
١٩ -	افکار ابن خلدون مصنفہ محمد حنیف ندوی ...	٤	٤
٢٠ -	افکار غزالی مصنفہ محمد حنیف ندوی ...	٨	٨
٢١ -	مقام سنت مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	٩	٢
٢٢ -	ریاض السنہ مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	٠	١٠
٢٣ -	الدین یسر مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	٠	٦
٢٤ -	اسلام میں حریت، مساوات، اخوت مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر	٤	١
٢٥ -	اسلام اور حقوق انسانی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	٨	١
٢٦ -	علم تصوف مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	٦	٢
٢٧ -	خلافت اسلامیہ مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	٨	٦
٢٨ -	اصول فقہ اسلامی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	٠	٣

اقبال اور قومیت

پروفیسر عبدالکریم جرمانوس نے لکھا ہے کہ ''اسلامی عقیدہ جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمام انسانوں کو مساوی اور آزاد پیدا کیا، اس سماجی ذمہ داری کے شعور کی مضبوط ترین بنیاد ہے جو ایک برتر قوم پیدا کرنے کی اہل ہے''۔

اقبال کا زمانہ بہت پر آشوب اور ماحول بہت ہنگامہ پرور تھا۔ وہ جس ملک میں پیدا ہوئے اس کی نفسیاتی پشت ایک سو سالہ غلامی کے بوجھ سے دہری ہوئی جا رہی تھی۔ اس کے معاشرہ کے تمام اچھے اور ترقی یافتہ ادارے مرور زمان کی شکست و ریخت اور غیر ترقی پسندانہ علمبرداروں کے غلط احساس احترام سے فرسودہ ہو گئے تھے اور ہر قسم کی اچھی یا بری قدریں آخری دفعہ بھڑک کر ۱۸۵۷ء میں دم توڑ چکی تھیں . . . وہ اس ملک میں پروان چڑھے جہاں راجہ رام موہن رائے، کشیب چندر سین، سر سید اور اس کے نظام شمسی کے سیارے مصروف کار تھے۔ ان مفکرین نے شعوری اور غیر شعوری طور پر اس ملک میں جدت افکار کے چراغ جلائے تھے اور ندرت عمل و کردار کی قندیلیں روشن کی تھیں۔ نئے مغربی تخیلات کے سیلاب کی آمد ناگزیر ہو گئی تھی اور اسی چیز کا احساس کرتے ہوئے انیسویں صدی کے سب سے بڑے ہندو مفکر راجہ رام موہن رائے نے اس سیلاب کے دروازے کھول دئے۔ ہندو قوم کی ذہنی ساخت جو صدیوں سے گنگا اور جمنا کے پانیوں میں اشنان کر کے پوتر ہوتی رہی تھی اور جس میں اتنی لچک اور سمائی تھی کہ اس نے دجلہ اور فرات کے پانیوں سے احتراز نہیں کیا تھا، اب نہایت اطمینان اور شانتی سے ٹیمز کے پانیوں میں نہانے لگی — اس تمام عرصے میں مسلمان ذہنیت طلسم برتری سے گر کر احساس کمتری کی نذر ہو گئی۔ نوخیز ہندو ذہنیت جسے سیوا جی اور گورو گوبند سنگھ نے جنگجوئیت سے مدون کیا تھا، اب

انگریزی تعلیم سے آراستہ ہو گئی اور فرانس، برک، کارلائل کے امن، حریت و آزادی میں ملبوس ہو گئی۔ ہندو ذہن مغربی تہذیب کا سب سے مؤدب شاگرد ثابت ہوا اور بہت ہی جلدی اس نے بھانپ لیا کہ اس نئی تہذیب سے مسلح ہونے کے باوجود اپنی قدیم روایات کی حفاظت کو مقصود بنانا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب اکثریت کا پورا دھاؤ لگا دیا جائے۔ چنانچہ اسی اساس پر ایک ملکی اور قومی تحریک کی ابتدا ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگرس کی صورت میں نمودار ہوئی۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ بھی اس سراب کی نذر ہو گیا، لیکن جلد ہی انہیں احساس ہو گیا کہ وہ اس نئے مسابقہ کے میدان میں ایک بہت کمزور فریق ہوں گے کیونکہ وہ نہ صرف تعداد و شمار میں کم تھے بلکہ تعلیم میں بھی پس ماندہ تھے۔ لہذا اس مشترکہ میدان میں ان کا حصہ محض اتباع کے مترادف تھا۔ سر سید کی آنکھوں نے اس آنے والے دور کو بھانپ لیا اور انہوں نے مسلمانوں کو علیحدہ قومیت کا درس دیا۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کے سامنے ان کے ماضی کو بد اطوار پیرائے میں پیش کیا اور انہوں نے ان کی نئی روشنی کا مذاق اڑایا۔ اس کا نتیجہ ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی صورت میں ظاہر ہوا اور اس طریقے سے دو متوازی قومیتیں پہلو بہ پہلو پرورش پانے لگیں۔ قومیتوں کے ان سمندروں میں جداگانہ رووں کے علاوہ بہت سی متداول روشیں بھی تھیں، لیکن دونوں قومیں نہایت انہماک سے اپنے اپنے راستوں پر بڑھی جا رہی تھیں۔ ۱۹۰۵ء کی جنگ روس و جاپان نے ان دونوں قومیتوں کو بہت تقویت اور جلا بخشی۔ تقسیم بنگال جو لارڈ کرزن کا ایک سیاسی لیکن دور رس کرشمہ تھا، ہندو قومیت کو ایک ایسی انتہا پسندی کی طرف کھینچ کر لے گیا جس میں مسلمانوں سے منافرت یقینی تھی۔ جنگ طرابلس اور جنگ بلقان نے عالم اسلام کی سب سے بڑی سیاسی و حربی حکومت ترکی کو بہت نقصان پہنچایا تو تقسیم بنگال سے پیدا شدہ منافرت مسلمانوں کو اس چار دیواری سے نکال کر مغربی ایشیا میں لے گئی۔ راستے اور زیادہ مختلف ہو گئے۔ پہلی جنگ میں دونوں قومیتیں ایک دوسرے کے قریب ضرور آئیں لیکن ان میں بہت بعد تھا۔ یہ اتحاد عارضی تھا۔ اتحاد کے رشتے بہت کمزور تھے کیونکہ دونوں کا ضمیر مختلف سرزمینوں اور نظام ہائے فکر کا

مرہون منت تھا ۔ لہذا ان کا افتراق لازمی اور ناگزیر تھا ۔ دونوں قومیتوں کو اپنے ذہنی مال و متاع اور نفسیاتی حدود اربعہ کے لحاظ سے علیحدہ علیحدہ ہی چلنا تھا حتیٰ کہ ۱۹۴۷ء میں وہ دو آزاد ملکوں کے روپ دھارتیں !

بہر حال دونوں قومیں غلام تھیں اور دونوں قومیں یورپ کے فلسفۂ قومیت کی پیروی کر رہی تھیں اور اہل ہندوستان کی یہ بدقسمتی تھی کہ اس کے تمام فرزند اسی فلسفے کا شکار ہو رہے تھے اور کوئی یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کر رہا تھا کہ اس فلسفے کے گھناؤنے پہلو بھی ہیں ۔

راجہ رام موہن رائے ہو یا بدرالدین طیب جی ، لوکمانیہ تلک ہو یا مولانا محمد علی ، گوکھلے ہو یا مولانا آزاد ، کانگریس کے بانی و حامی ہوں یا لیگ کے مؤسس ، سب اس قومیتی سیلاب میں بے تحاشا بہتے چلے جا رہے تھے اور یہی راستہ آسان بھی تھا کیونکہ سب اسی پر چل رہے تھے ۔ لیکن علامہ اقبال کی تازہ گوئی ، گرم نوائی اور جدت پسندی ہر فرسودہ راستے سے بیزار تھی اور بزبان فیضی :

من براہے می روم کانجا قدم نا محرم است

انھوں نے اس نئے دلکش اور دشمن انگیز فلسفۂ قومیت کو کھنگالنا شروع کیا !

یورپ کا فلسفۂ قومیت پندرھویں صدی میں تحریک احیائے علوم سے منشعب ہوا ۔ تحریک احیائے علوم اصل میں ایک ہمہ گیر دعوت انقلاب تھی ۔ وہ ان ذہنی پابندیوں کے خلاف ایک ان تھک بغاوت تھی جو پاپائیت نے اجتماعی زندگی کے ہر شعبے پر عائد کر دی تھیں اور چونکہ پاپائیت نے جائز علاقائی تقاضوں کو کچل کر اپنی عالمگیر مملکت کی تشکیل کی تھی لہذا ان جائز علاقائی تقاضوں کا بحال ہونا اس تحریک نے ممکن کر دیا ۔ یہی علاقائی قومیت تھی ۔ ارتقائی نقطۂ نظر سے قومیت ایک ارتقائی کڑی تھی ۔ انسان کی اجتماعی زندگی سب سے پہلے خاندان کی صورت میں منتظم ہوئی ، پھر ارتقاء خاندان کی قیود سے نکل کر قبیلے کی صورت میں تشکل پذیر ہوئی اور ان متفرق قبائل کا ایک قوم میں مجتمع ہونا ایک عین

ارتقائی ضرورت تھی ــ بہر حال قومیت بحیثیت ایک بغاوت اور ایک ارتقائی کڑی ، پندرھویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی ۔ جغرافیائی حدود اربعہ نے ہر قوم کو واضح اور متشکل کیا اور ہر قوم اپنے اپنے کلیسا ، اپنی اپنی سٹیٹ اور اپنی اپنی تہذیب کی مالک قرار دی گئی ۔ وطن کی بت کا جذبہ ان تمام اداروں کو گرماتا رہا ظاہر ہے کہ اس طریقے سے یورپ ایک رہنے کی بجائے بہت سی متوازی قوموں میں بٹ گیا ۔ ان دونوں صورتوں میں یعنی بغاوت کی صورت میں اور ارتقائی کڑی کی حیثیت سے ، قومیت ایک آیۂ رحمت تھی اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ وطنیت تو انسان کے ضمیر میں ہے اور اس کے ضمیر کا ایک قدرتی آدرش ہے ۔ خود اقبال کی نظم 'ہمالہ' ، 'نیا شوالہ' وغیرہ اسی قدرتی قومیت کا ایک بہت پر خلوص اظہار ہیں ــ بقول ڈاکٹر ٹی ۔ جی ۔ مسارک ''اگر قومیت اپنے اہل وطن کی محبت کا نام ہے تو اس کے خلاف کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ اس قسم کا قومی تخیل ایک بلند اور پاکیزہ سیاسی قوت ہے جو ایک قوم کو ایک ایثار پیشہ کل میں ڈھالتی ہے ۔ اپنے اہل وطن کی محبت کے متعلق کسی اختلاف کا امکان ہی نہیں ۔ صرف ایسی محبت کی ماہیت ، اس کے مقاصد اور اس کے حصول کے ذرائع قابل بحث ہو سکتے ہیں'' ۔

آر بندو گھوش کا کہنا ہے کہ 'انسانی ترقی کے موجودہ دور میں قوم انسانیت کی واقعی زندہ اجتماعی اکائی ہے' ۔ شاعروں نے اپنی اپنی قوم کے گیت گائے اور فلسفیوں نے اس نئے فلسفے کے محاسن کے قصیدے پڑھے اور اس کے مخفی امکانات پر غور کرنا شروع کیا چونکہ قومیت ایک تاریخی عمل تھا اس لئے محض اس فلسفے پر بہت سا لٹریچر پیدا کیا گیا اور قوم کی ماہیت کی چھان بین کی گئی پی وائیکو کے قول کے مطابق ''قوم انسانوں کا ایک فطری معاشرہ ہے جو وحدت علاقہ ، وحدت آغاز ، وحدت رسومات اور وحدت السنہ کی بنا پر زندگی اور سماجی ضمیر کے رشتے میں منسلک ہو جاتے ہیں'' بقول ایف لائیبر ''لفظ قوم . . . دور حالیہ میں عبارت ہے ایسے بے شمار اور ہم جنس آبادی سے . . . جو ایک ایسے متحدہ علاقے میں بستی اور اسے چاہتی ہو جس کا ایک مخصوص جغرافیائی خاکہ اور اپنا مخصوص نام ہو اور جس کے باشندوں کی اپنی زبان ہو اپنا ادب اور اپنے مشترک ادارے ہوں اور وہ ایک وحدتی (unitary

نظام حکومت کے شہری یا اس کی رعایا ہوں اور ان میں نامیاتی وحدت ہو اور وہ ایک مشترک مستقبل کا شعور رکھتے ہوں"۔ یورپ کے اس قومیتی لٹریچر کے ناقدانہ مطالعے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ قومیت کے اجزائے ترکیبی مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ جغرافیائی ماحول: یعنی ایک مخصوص حدود اربعہ جو ایک خاص ملک کو دوسرے ملک سے جدا کرتا ہے۔

۲۔ نسلی اشتراک: اس جمعیت کا تعلق عام طور پر ایک ہی نسل سے ہوتا ہے اور وہ ہم رنگ ہوتی ہے۔

۳۔ لسانی اشتراک: اس حدود اربعہ کے اندر بسنے والی جمعیت ایک ایسی زبان بولتی ہے جو اس کے سب افراد سمجھتے اور بولتے ہیں۔

۴۔ مذہبی اشتراک: اس کا مذہب ایک ہی ہو یا کم از کم ایک جیسا ہی ہو۔

۵۔ تمدنی اشتراک: یعنی اس قوم کی رسومات، تہوار، ایک ہی ہوں۔

۶۔ اشتراک تاریخ ماضیہ: یعنی وہ قوم پیچھے مڑ کر جب دیکھتی ہے تو اسے ایک متحدہ تاریخ نظر آئے۔

۷۔ مشترک امید مستقبل: یعنی اس قوم کے سامنے ایک ہی جیسا مستقبل ہو۔

اس لحاظ سے انگریز، امریکن، فرانسیسی، چینی، اطالوی، جرمن، روسی، جاپانی اور انڈونیشی اقوام ہیں لیکن یہ ساتوں اجزا لازم و ملزوم نہیں ہیں۔ قوم لسانی اختلاف کے باوجود بھی قوم بن جاتی ہے جیسے سوس (Swiss) قوم اور محض تاریخ ماضیہ کا اشتراک اور تمدنی اشتراک ہی ایک قوم نہیں بنا سکتا جیسے کہ آئر لینڈ اور پاکستان سے ظاہر ہے۔ قوم کے لیے ان تمام یا ان میں سے بیشتر اجزا کی ضرورت ہے اور جب قوم بنتی ہے تو قومیت معرض وجود میں آتی ہے جو اصل میں ایک کسک اور ایک لگن ہے جو ان اجزا سے پیدا ہوتی ہے! لیکن ان داخلی پہلوؤں کے علاوہ قومیت کا ایک خارجی پہلو بھی تھا جو بے حد گھناؤنا اور مہیب تھا۔ قومیت نے قوم کو اس کی صورت پذیری کے بعد ایک سٹیٹ میں

بدل دیا۔ قوم اور سٹیٹ کو لازم و ملزوم قرار دے دیا گیا۔ چنانچہ سیو گی (Savigny) کے مطابق 'سٹیٹ قوم کا ایک نامیاتی اظہار ہے' جان سٹوارٹ مل کے خیال میں ''آزاد اداروں کی بالعموم ایک ضروری شرط ہے کہ حکومتوں کی حدود قومیتوں کی حدود سے ہم آہنگ ہوں''۔ برن ہارڈی کے تصور میں ''اجتماعی انسانیت کے حق میں سٹیٹ یا قومیت کی حدود سے باہر نکل کر کوئی اقدام ممکن نہیں۔ ایسے تصورات صرف عالم مفروضات کی پیداوار ہیں'' ۔

ہر انسانی ہیئت اجتماعیہ کی کامیابی کا معیار اس کی تشکیل نہیں ہے (جو محض ایک ارتقائی و نامیاتی عمل ہے) بلکہ حیات انسانی کا تحفظ کرنے اور تہذیب انسانی کو آگے بڑھانے کی قوت ہے یعنی ہیئت اجتماعیہ کا امتحان اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ اپنے مخصوص دائرے سے نکل کر دوسری انسانی جمعیتوں سے میل ملاپ کرتی ہے ۔

یہاں آ کر یورپ کی قومیت کا نازک مرحلہ آ گیا۔ ہر قوم اپنی اپنی جگہ پر ترقی کرتی رہی لیکن اقتصادی عوامل جن میں مذہبی احساسات اور دوسرے خیالات گڈ مڈ تھے اپنی جگہ تغیر پذیر رہے ، آبادیاں بڑھنے لگیں ۔ پوپ کو روپیہ جانے کی بجائے ملک کے اندر ہی دولت جمع ہونے لگی ۔ تجارت پھیلی ، نئی نئی ایجادات ہوئیں ۔ نئے ملک دریافت ہوئے اور ان کا نتیجہ یہ ہؤا کہ ایک قوم اپنے مخصوص جغرافیائی ماحول سے باہر نکلی تو اس نے دیکھا کہ ایک دوسری قوم بھی موجود ہے ۔ چنانچہ آویزش شروع ہوئی ، قومیت جارحانہ ہو گئی . . . سولھویں صدی کی جنگ سپین و انگلستان ، سترھویں صدی کی جنگ ھالینڈ و انگلستان ، اٹھارویں صدی کی جنگ فرانس و انگلستان ، انیسویں صدی کی جنگ روس و انگلستان اور بیسویں صدی کی جنگ چین و جاپان اور پہلی اور دوسری جنگ عالمگیر وغیرہ سب جنگیں اسی متوازی قومیت کا نتیجہ تھیں جس کے پیچھے اقتصادی عوامل برسر کار تھے ۔ گویا قومیت کا ایک نتیجہ یہ بین القومی اور بین الاقوامی جنگیں تھیں ۔ بقول فان ہرڈر ''قوم ایک قدرتی نشو و نما ہے ۔ قوم ایک پودا بھی ہے اور خاندان بھی ۔ لہذا کوئی اور چیز مقصد حکومت کو اتنا کمزور نہیں کرتی جتنی کہ مملکتوں کی غیر فطری توسیع اور

ایک ہی تاج کے ماتحت انسانی نسلوں کا نامناسب امتزاج - سٹیٹ آرٹ کی پیداوار ہے اور قوم فطرت کی'' -

لارڈ ایکٹن کے خیال میں ''قومیت کا سب سے بڑا دشمن قومیت کا موجودہ نظریہ ہے - سٹیٹ مثلاً اور قوم کو هم آهنگ کرنے سے یہ نظریہ ملک کے اندر بسنے والی دوسری قومیتوں کو ماتحتی میں لے آتا ہے اور انہیں حکمران قوم کے ساتھ درجۂ مساوات نہیں دیتا کیونکہ ایسا کرنے سے سٹیٹ قومی ماہیت کھو دیتی ہے جو اصول بقا کی تردید ہے'' -

وائی کاؤنٹ سسل کا کہنا ہے : ''قومیت اتنی مضبوط اور بعض باتوں میں بنی نوع انسان کی اتنی گراں مایہ خصوصیت ہے کہ اگر یہ واقعی بین الاقوامیت کی مد مقابل ہو جائے تو مؤخر الذکر کی کامیابی بہت غیر یقینی ہو جاتی ہے'' -

ثانیاً چونکہ یہ جنگیں اقتصادی عوامل نے بھڑکائی تھیں ، اس لئے ان جنگوں کا ہر معاہدہ علاقہ جات کی تقسیم یا واپسی یا اجازت قبضہ یا انتداب کی صورت میں ظاہر ہؤا اور یہ تمام علاقے وہ علاقے تھے جو فریقین کے اپنے قومی علاقے نہ تھے بلکہ غیر علاقے تھے جہاں کی بے آباد زمینیں اهل یورپ نے آباد کیں جیسے امریکہ ، آسٹریلیا ، نیوزی لینڈ وغیرہ اور یا پھر گنجان آباد علاقوں پر اقتصادی اور سیاسی و فوجی غلبہ قائم کیا گیا جیسے ہندوستان ، ایران ، مشرق وسطیٰ ، انڈونیشیا ، افریقہ وغیرہ - گویا قومیت کا دوسرا نتیجہ غیر علاقوں کی آباد کاری ، زمین ستانی ، نفع اندوزی اور سیاسی و فوجی استعمار کی صورت میں ظاہر ہؤا اور یہ اس لئے ممکن ہؤا کہ عین اس وقت جب یورپ قومیت کے زیر اثر نئے اوزاروں سے مسلح ہو کر ملک گیری کے لئے نکلنے والا تھا ، ایشیا کا قدیم بر اعظم اپنی قوت خرچ کر چکا تھا اور مقابلے کی تاب نہ لا سکتا تھا - لہذا یوروپی قومیت کے شکار افریقہ اور ایشیا کے بر اعظم ہوئے - اسی کا نتیجہ ہندوستان اور مشرق وسطیٰ کی یوروپی فتح تھا - چنانچہ فیلسوفوں پر یہ آشکار ہو گیا کہ قومیت ایک قوم تو پیدا کر سکتی ہے لیکن جب وہ سٹیٹ کی صورت اختیار کرتی ہے تو بین الاقوامی امن ، حیات انسانی کے تحفظ اور تہذیب انسانی کے بقا

کے لئے مد و معاون نہیں ہو سکتی ۔ رسل ، جوڈ ، ھکسلے وغیرہ نے قومیت کو کوسا ۔ اپنی اپنی قوم کی ھوس ملک گیری کو تھامنا چاھا لیکن یہ سیلاب نہ رک سکا ۔ ارنسٹ بارکر تک نے یہ کہ دیا کہ ''اس کا اعتراف ضروری ہے کہ جاگیر داری اگرچہ بیماری نہیں تھی تاھم وہ بیماری کی طرف مائل ضرور تھی اور وہ بیماری سے ھی مری اور عین اسی طرح تسلیم کرنا ھوگا کہ قومیت اگرچہ بیماری نہیں ، بیمار ھو سکتی ہے اور شاید اس سے مر سکتی ہے ۔'' ظاھر ہے کہ یہ قومیت غیر انسانی تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ یہی قومیت ایشیا کے مفتوحہ لوگوں کے سامنے پیش ھو رھی تھی اور ایشیائی اقوام اندھا دھند اسے اپناتی چلی جا رھی تھیں ۔

پس اقبال نے اس فلسفے کا تجزیہ کیا ۔ اس کے معائب پر نظر ڈالی اور اس کے عیوب کو بے نقاب کرنا شروع کیا ۔ جب انھوں نے لکھنا شروع کیا تو آزادی بہت دور تھی اور غلامی کا شکنجہ بہت سخت تھا اس لئے اس طوق غلامی کو دور کرنے کا ایک ھی ذریعہ قومیت تھا ۔ چنانچہ انھوں نے قومیت کی تلقین کی ۔ لیکن جیسے جیسے اھل ھند منتظم ھوتے گئے اور عالمگیر حالات شہنشاھیت کے خلاف ھونے لگے ، اقبال کی قومیت پر تنقید تیز ھوتی گئی اور جب آزادی قریب آ رھی تھی تو انھوں نے ایک قومیت برتر کا خاکہ کھینچنا شروع کیا ۔

اقبال قومیت کے سرے سے مخالف نہ تھے بلکہ وہ اس کی ارتقائی حقیقت کو اچھا سمجھتے تھے ۔ یہ کہنا کہ وہ سرے سے قومیت کے خلاف تھے ، ان کے ساتھ بہت نا انصافی ھوگی ۔ اقبال جیسا مفکر اس قدرتی جذبۂ عشق وطن سے نہ منکر ھو سکتا تھا اور نہ منکر ھونے کی جرأت کر سکتا تھا ۔ چنانچہ بہت ھی معنی خیز طریقے سے ان کی پہلی مطبوعہ کتاب کی پہلی نظم 'ھمالہ' (۱۹۰۵ء) ہے جو ھند و پاکستان اور شمالی اور مغربی ایشیا کے مابین حد فاصل ہے اور یہاں بسنے والی مخلوق کو دوسروں سے علیحدہ کرتا ہے ۔ اس لئے ان کا یہ کہنا کہ

اے ھمالہ ! اے فصیل کشور ھندوستاں !
پاسباں اپنا ہے تو ، دیوار ھندستاں ہے تو !

اور پھر آخری بند :

اے ہمالہ ! داستاں اس وقت کی کوئی سنا
مسکن آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادھی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور ! پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو

محض ایک شاعرانہ تصور نہیں ہے بلکہ قوم کے دو اجزائے ترکیبی یعنی جغرافیائی ماحول اور اشتراک تاریخ ماضیہ کا ایک شاعرانہ اظہار ہے اور یہ بہت ہی اہم بات ہے کہ اقبال کی نئی بانسری سے برآمد ہونے والا پہلا گیت قومیت کا رنگ لئے ہوئے ہے ۔ بانگ درا میں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں انھوں نے اپنے ضمیر کی اس آواز کو نشر کیا ہے :

ہو مرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

(بچے کی دعا)

وطن کی فکر کر ناداں ! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

(تصویرِ درد)

تھمے کیا دیدۂ گریاں وطن کی نوحہ خوانی میں
عبادت چشمِ شاعر کی ہے ہر دم با وضو رہنا

(تصویر درد)

اس وطنی جذبے کے ساتھ ساتھ ان کے یہاں اس دور میں اہلِ ہند کے باہمی نفاق کا بھی ایک کرب انگیز احساس پایا جاتا ہے :

سر زمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یاں تو اک قربِ فراق آمیز ہے

(صدائے درد)

آجاڑا ہے تمیز ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے ؟
(تصویر درد)

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے
(نیا شوالہ)

اور 'ترانۂ ہندی' توگویا قومیت کے اس جذبے کی سب سے اونچی تان ہے ۔

لیکن ۱۹۰۵ میں تقسیم بنگال کے بعد سے ہندو قومیت نے جس بے راہ انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ، اسی سے مسلمانوں کے خلاف ایک دبے ہوئے جذبۂ نفرت کا بھی مظاہرہ ہؤا ۔ لہذا اقبال نے وطنیت پر ایک دوسرے زاوئے سے غور کرنا شروع کیا ۔ چنانچہ بانگ درا کے حصۂ سوم میں ۱۹۰۸ء سے لے کر بعد میں چھپی ہوئی غزلیات میں ہمیں ایک نظم 'وطنیت' بھی ملتی ہے جس میں وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے زیر بحث ہے :

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف و ستم اور

مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہے ترک وطن سنت محبوب الہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اقبال کو اس قومیت کے خلاف یہ شکایات نہیں کہ یہ رنگ اور نسل پر پروان چڑھتی ہے، بین الاقوامی جنگوں کی ذمہ دار ہے اور اس نے کرۂ ارض کے بیشتر حصے پر نا جائز تصرف جما رکھا ہے۔ بقول لیمر ٹائن 'اقوام! یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کا مطلب بربریت ہے۔' علامہ اقبال فرماتے ہیں:

فرست این کہن ابلہ را در فرنگ — کہ گیرد فن کشتن بیدرنگ
(حکمت فرنگ، پیام مشرق)

آں چناں قطع اخوت کردہ اند — بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند — نوع انساں را قبائل ساختند
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند — آدمیت گم شد و اقوام ماند
(در معنیٔ ایں کہ وطن اساس ملت نیست)
(اسرار و رموز)

فکر انساں بت پرستے بتگرے — ہر زماں در جستجوئے پیکرے
باز طرح آذری انداخت است — تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب — نام او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند — پیش پائے ایں بتے نا ارجمند
(اسرار و رموز)

زندگانی ہر زماں در کش مکش — عبرت آموز است احوال حبش
شرع یورپ بے نزاع و قیل و قال — برہ را کرد است بر گرگاں حلال
نقش نو اندر جہاں باید نہاد — از کفن دزداں چہ امید کشاد
در جنیوا چیست غیر از مکر و فن — صید تو ایں میش و آں نخچیر فن
(پس چہ باید کرد . . .)

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش!
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش
(ضرب کلیم، ابی سینا)

چنانچہ جب اقبال ۔ اس یوروپی قومیت کا پورے طریقے سے تجزیہ کر لیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ قومیت ایک سیاسی نظام کی حیثیت سے غیر انسانی ہے تو وہ اسے کسی کے لئے بھی قابل قبول نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے یہ سمجھنا کہ وہ صرف ہندو قومیت کے

خلاف تھی غلط ہے ۔ وہ ہندی مسلمانوں کے لئے اس یوروپی قومیت کا پرچار نہیں کر سکتے تھے ۔ اسی لئے انھوں نے اس یوروپی ہندو قومیت سے بچانے کے لئے یہاں کے مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ آزاد سرزمین کا خیال پیش کیا تاکہ قومیت اسلام کی زیادہ آسانی سے تربیت ہو سکے ، ورنہ مصطفیٰ کمال اور رضا شاہ کی قومیت سے تو وہ اتنے ہی شاکی تھے جتنے ہندو یا یوروپی قومیت کے ۔ انھوں نے اس قومیت اسلام کا پرچار کیا جس کی طرف وہ بانگ درا کی نظم 'وطنیت' میں اشارہ کر چکے تھے ۔ یہ قومیت یوروپی قومیت کے بالکل برعکس تھی ۔ اس قومیت کے متعلق انھوں نے اپنی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ حسب ذیل ہے :

ہے اگر قومیت اسلام پابند مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام
آہ ! یثرب ! دیس ہے مسلم کا تو، ماویٰ ہے تو
نقطۂ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہے تو
(بلاد اسلامیہ ، بانگ درا)

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے !
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے !
(شکوہ ، بانگ درا)

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں، تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں ، محفل انجم بھی نہیں
پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے
نشۂ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے
(جواب شکوہ)

ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر
(بلال)

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمی

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

دامنِ دیں ہاتھ سے چھوڑا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی!

(مذہب)

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر!

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خر گاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر!

نسل گر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر!

(دنیائے اسلام)

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی!

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

(طلوع اسلام)

فرد بر می خیزد از مشت گلے — قوم زاید از دل صاحبدلے
زندہ فرد از ارتباط جان و تن — زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگِ فرد از خشکیٔ رودِ حیات — مرگِ قوم از ترک مقصود حیات

(اسرار و رموز)

گر تو می خواہی مسلماں زیستن — نیست ممکن جز بقرآں زیستن

(ایضاً)

برخور از قرآں اگر خواہی ثبات — در ضمیرش دیدہ ام آب حیات

(مسافر)

(خطاب بہ پادشاہ اسلام ظاہر شاہ)

گرمیٔ ہنگامۂ بدر و حنین — حیدر و صدیق و فاروق و حسین
تیغ ایوبی نگاہ بایزید — گنجہائے ہر دو عالم را کلید
عقل و دل را مستی از یک جام مے — اختلاط ذکر و فکر روم و رے
حسن عالم سوز الحمرا و تاج — آنکہ از قدوسیاں گیرد خراج
ایں ہمہ یک لحظہ از اوقات اوست — یک تجلی از تجلیات اوست
(پس چہ باید کرد . . .)

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام — جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم ؟
(مکہ اور جنیوا)

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں ہے نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی !
(مشرق ، ضرب کلیم)

بملک خویش عثمانی امیر است — دلش آگاہ و چشم او بصیر است
نہ پنداری کہ رست از بند افرنگ — ہنوز اندر طلسم او اسیر است
(ارمغان حجاز ، ترک عثمانی)

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بو لہبی است
(ایضاً ، حسین احمد)

اقبال کے مذکورہ بالا شعری اقتباسات سے ہم قومیت اسلام کے ضمن میں کچھ نتائج اخذ کر سکتے ہیں ۔ انھوں نے اس قومیت برتر کا خمیر جغرافیے اور نسل و رنگ سے نہیں اٹھایا بلکہ اس قومیت کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہیں :

(۱) وحدت مذہب : یعنی اسلام اس ملّت کی اساس ہے ۔ ان کے خیال میں اسلام کا سب سے بڑا اور بنیادی اصول یعنی رکن اول توحید خود اس ملی وحدت کا ضامن ہے ۔ چنانچہ 'اسرار و رموز' میں انھوں نے اس پر بحث کی ہے اور رکن دوم 'رسالت' ہے ۔ توحید و رسالت اصل میں اساس ملت ہیں نہ کہ وطن ۔ وطن ، جنگ اور ملک گیری کی ہوس پیدا کرتا ہے لیکن مذہب ان دونوں چیزوں سے روکتا ہے ۔ اسی لئے وہ بار بار کہتے ہیں :

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی — کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

جہاں تک جنگ کا تعلق ہے ، اسلام کا نظریہ بالکل واضح ہے یعنی الفتنۃ اشد من القتل — یعنی جنگ اس وقت جائز ہے جب فتنے کا استیصال ضروری ہو۔

(۲) لسانی اشتراک : یعنی عربی اس ملت کا رشتۂ مواصلت ہے کیونکہ قرآن حکیم عربی زبان میں ہے۔ یہ لسانی اشتراک اصل میں آئینی اشتراک ہے کیونکہ قرآن علامہ کے خیال میں خالق اعصار ہے لیکن اس سے علاقائی زبانوں کا انکار مقصود نہیں ہے۔

(۳) تاریخ ماضیہ : یعنی اسلامی تاریخ ۔ اسی لئے علامہ اکثر بلاد اسلامیہ ، مسجد قرطبہ ، ھسپانیہ ، اندلس ، اورنگ زیب ، ٹیپو سلطان وغیرہ کو یاد کرتے ہیں اور پھر مکہ تو گویا مرکز ملت ہے۔

(۴) امید مستقبل یعنی مقصود حیات :

مقصدے از آسماں بالا ترے دلربائے دلستانے دلبرے
باطل دیرینہ را غارتگرے فتنہ در جیبے سراپا محشرے
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

(اسرار و رموز)

حیات و موت نہیں ، التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(ضرب کلیم)

(۵) تمدنی اشتراک : 'مدنیت اسلام' وغیرہ میں ظاہر ہے۔ رہنے سہنے ، پوشاک اور نظام فکر و تخلیق ۔ 'فنون لطیفہ' میں کہا گیا ہے :

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود !
نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر !

(مسجد قرطبہ ، بال جبریل)

(۶) اب سوال رہ جاتا ہے کہ آخر اس ملت کا وطن کہاں ہے ؟ تو اس کا جواب ہے وہ حدیث 'ساری روئے زمین میری مسجد ہے' — اس کا عملی اظہار طارق ہے :

ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست

اقبال میں اکثر اس کا ذکر ہے۔ مطلب صرف یہ ہے کہ ساری دنیا کو اپنا سمجھتے ہوئے اور اپنے اپنے ملکوں میں رہتے ہوئے مکہ کو مرکز کائنات سمجھنا — یہ ہے قومیت اسلام جس کی نقشہ کشی اور تبلیغ اقبال نے کی ہے — لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ وطن کی محبت کے سراسر خلاف تھے۔ جہاں تک وطنیت کا ایک قدرتی جذبہ ہے اور جہاں تک قومیت ایک ارتقائی عمل ہے، اقبال اس کے بالکل خلاف نہ تھے۔ وہ اصل میں جغرافیائی جبریت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور نہ نسلیت ھی کے قائل تھے۔ وہ موجودہ قومیت کے ان دونوں اجزا کے خلاف جہاد کرتے تھے اور باقی پانچوں اجزائے ترکیبی کو وہ اپنی مخصوص تعبیر و تفسیر کے مطابق درست سمجھتے تھے لیکن اصل میں ان کی جنگ قومیت کے داخلی پہلو سے کہیں زیادہ خارجی پہلو سے تھی، جس نے یورپ میں 'بار بار کشی' کی ہولی کھیلی تھی اور ایشیا اور افریقہ کو اپنے پنجے تلے دبا رکھا تھا۔ انھی مصائب سے بچانے کے لئے وہ قومیت کی اساس جغرافیے اور نسل پر نہیں بلکہ مذہب پر رکھتے تھے — ورنہ وطنیت کے قدرتی احساس سے انکار ممکن ھی نہیں۔ اگر آج یا کم از کم ۱۹۴۷ء میں علامہ زندہ ہوتے تو وہ یقیناً اس آزادی کا گیت گاتے، اس ملک کی محبت کے گیت گاتے اور یہی محبت وہ اپنے قارئین کے رگ و پے میں دوڑاتے کیونکہ قومیت اسلام اپنے وطن کی محبت کی نفی نہیں ہے بلکہ صرف ایک مخصوص طرز فکر اور زاویۂ نگاہ کی ترجمانی ہے ! اپنے وطن کی محبت کا راگ الاپنا دلکش اور دل آویز ہے لیکن کیا یہ دلکش تر اور دل آویز تر نہیں ہے کہ ہم اپنے اپنے وطن کی محبت کے باوجود جغرافیے کی پیدا کردہ عارضی حدود اور نسل کی قائم کردہ جعلی قیود کو توڑتے پھوڑتے ہوئے اس وسیع کائنات اور اس بسیط کرۂ ارض کو اپنا وطن سمجھیں اور خدائے کائنات کی محبت کے دائمی نقوش سینۂ گیتی پر ثبت کر دیں ؟

آں کفِ خاکے کہ نامیدی وطن
این کہ گوئی مصر و ایران و یمن
با وطن اہل وطن را نسبتے است
زانکہ از خاکش طلوع ملتے است
اندریں نسبت اگر داری نظر
نکتۂ بینی ز مو باریک تر!
گر چہ از مشرق بر آید آفتاب
با تجلی ہائے شوخ و بے حجاب!
در تب و تاب است از سوز دروں
تا ز قید شرق و غرب آید بروں!
بر دمد از مشرق خود جلوہ مست
تا ہمہ آفاق را آرد بدست
فطرتش از مشرق و مغرب بری است!
گر چہ او از روئے نسبت خاوری است! (جاوید نامہ)

ہم آخر میں ڈاکٹر کے۔ جے۔ نیومین کے ایک حالیہ مضمون 'یوروپی قومیت کے ارتقا کے چند پہلو' میں سے ایک اقتباس پر اپنا یہ مضمون ختم کرتے ہیں : ''اسلام ان مسائل کے حل میں کافی مدد دے سکتا ہے جنھوں نے یوروپ کو سولھویں صدی سے پریشان کر رکھا ہے . . . اگر یہ صحیح ہے کہ بین الاقوامیت اپنی مثالی شکل میں جو بنی نوع انسان کی نیک نیتی پر منحصر ہے ، ایک ایسا تقاضا کرتی ہے جسے فطرت انسانی پورا نہ کر سکے اور اگر یہ بھی صحیح ہے کہ بین الاقوامیت اپنی عملی شکل میں محض کامیاب قومیت ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے تو آفاقیت ہی جو کائنات میں خدائے واحد . . . کو عالمگیر طور پر تسلیم کرنے پر منحصر ہے ، (ان مسائل کا) جواب ہو سکتی ہے ۔ اسلام ایک اور عطیہ بھی دے سکتا ہے . . . مذہب اسلام معاشرے کے لئے اخوت کو اہم ترین اصولوں میں سے گردانتا ہے اور یہ اخوت ہی ہے جو قومیت اور جمہوریت کے باہمی تضاد پر قابو پا سکتی ہے ، بالکل ایسے ہی جیسے یہ مساوات اور حریت کو ہم وزن کر سکتی ہے ۔ اخوت اور آفاقیت میں جو گہرا رابطہ ہے اسے یونانی فلسفی بھی اچھی طرح سمجھتے تھے ۔ اگر آپ یہ فرض کر لیں کہ تمام انسان خدا تعالیٰ کی مساویانہ تخلیق ہیں تو تمام انسان بھائی بھائی ہو سکتے ہیں ۔ اگر وہ بھائی بھائی ہیں تو وہ ایک دوسرے سے نفرت نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تمام ایک ہی دنیا میں رہتے ہیں جو عالمگیر قانون کے ماتحت ہے'' ۔

محمد انعام الحق کوثر

تصوف اور اقبال

کلام اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والے عموماً اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تصوف کے متعلق علامہ کے خیالات متضاد ہیں یا اس نتیجے پر کہ وہ تصوف کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علامہ کے تبصرہ نگاروں اور ان کے کلام کی شرح کرنے والوں کے خیالات میں بھی اختلاف ہے جس کی وجہ زیادہ تر وہی تضاد ہے جو علامہ کے کلام میں نظر آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر مفکر کی طرح علامہ کے افکار و نظریات بھی تبدیل ہوتے رہے ہیں، بالخصوص تصوف کے متعلق ان کے جو خیالات 'اسرار و رموز' کی تصنیف سے پہلے تھے وہ 'اسرار و رموز' میں نہیں ملتے۔ اسی طرح 'اسرار و رموز' میں 'فقر' و 'قلندری' کی بابت اظہار خیال نہیں کیا گیا۔ فقر و قلندری کی پر زور وکالت 'اسرار و رموز' کے بعد شروع ہوئی اور ایسا ہونا فطری بھی تھا کیونکہ تحقیق کے نئے نتائج کی روشنی میں ہر مفکر کی پرانی رائے کا بدلنا ضروری ہے۔ اب یہ تبصرہ نگار کا فرض ہے کہ وہ علامہ کے خیالات کا مطالعہ زمانۂ اظہار خیالات کے مطابق کرے اور مسلمہ اصول کے مطابق ان کی آخری رائے کو اہم ترین قرار دے۔

اسلام علمی، سیاسی، تمدنی، اخلاقی کسی قسم کی ترقی کو منع نہیں کرتا لیکن وہی اسلام ہمارے سامنے یہ اصول بھی رکھتا ہے کہ ہمارا مرنا اور جینا سب کچھ اللہ کے لئے ہونا چاہئے اور اسی اسلام نے ہم پر عبادت بھی فرض کی ہے جو 'خدا تک پہنچنے' کا خاص ذریعہ ہے۔ قرآن پاک میں سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا جاتا ہے: واسجد واقترب (سجدہ کر اور نزدیک ہو۔ سورہ العلق۔ آیۃ ۱۹)۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: یوم لا ینفع مال ولا بنون الامن اتی اللہ بقلب سلیم (اور وہ دن جب نہ مال کام آئے گا نہ اولاد مگر وہ جو اللہ کے پاس قلب سلیم لے کر آیا

الشعراء - آیات ۸۸-۸۹) نیز ارشاد ہوتا ہے : قد افلح من زکھا و قد خاب من دسھا (بے شک اس نے فلاح پائی جس نے اپنے نفس کو پاکیزہ کیا اور بے شک وہ ناکام رہا جس نے اسے بگاڑ دیا۔ پارہ عم آیۃ ۹) -

ان صاف و صریح احکام کے پیش نظر بعض مسلمانوں نے تزکیۂ نفس، تطہیر قلب اور عبادت و ریاضت ہی کو اپنی زندگی کا نصب العین بنا لیا جیسا کہ خود رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اصحاب صفہ نے کیا تھا۔ چنانچہ اسلامی تصوف اس موضوع سے بطور خاص بحث کرتا ہے کہ تزکیۂ نفس، تطہیر قلب اور عبادت کے ذریعہ انسان کس طرح خدا کا مقرب بن سکتا ہے۔ نیز وہ وضاحت کرتا ہے کہ اکابر صوفیاء اور اولیاء اللہ نے 'عبادت'، 'قلب'، 'تطہیر قلب'، 'قرب و معیت الہی'، 'قلب المومن عرش اللہ تعالیٰ'، 'الصواۃ معراج المومنین'، 'وجود'، 'ہستی'، 'فنا و بقا' اور 'ہجر و وصال' وغیرہ سے کیا مراد لی ہے اور 'قرب الہی' حاصل کرنے کے کیا اصول و قواعد مقرر کئے ہیں۔

اسلامی تصوف کے متلاشی بعض اوقات فلسفیانہ موشگافیوں، حکمت الاشراق کی گتھیوں، توحید کے بعض اختلافی نظریوں، عجمی فلسفوں سے مستعار لی ہوئی بعض اصطلاحوں اور ان کی غلط یا مبہم تشریحوں اور اسی قسم کی بعض دیگر غلط فہمیوں میں کچھ اس طرح الجھ جاتے ہیں کہ اسلامی تصوف کی صحیح تعریف، اس کا اصل مقصد اور اس سے متعلق ضروری عقائد کا پتہ لگانا ان کے لئے نہ صرف محال ہو جاتا ہے بلکہ بعض اوقات وہ یہ غلط رائے قائم کر لیتے ہیں کہ 'تصوف اسلام کا کوئی حقیقی جزو نہیں ہے بلکہ اس کے ماخذ فلاطونی، نو فلاطونی اور ہندی فلسفے ہیں' یا اس میں سیاست مدن، جنگ و جدل، تجارت و زراعت، صنعت و حرفت وغیرہ کے اصولوں اور طریقوں کا ذکر نہ پا کر اس پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ زندگی سے فرار یا رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ یہ تمام امور اس کے دائرۂ بحث ہی سے خارج ہیں۔ وہ نہ ان امور سے بحث کرتا ہے نہ ان کا مخالف ہے۔ تصوف سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہمیں مذکورہ بالا امور میں کامل بنا دے گا، ایسا ہی ہے جیسے کوئی آم

کے درخت سے امرود پیدا کرنے یا کسی ڈاکٹر سے تعلیم نجاری کی توقع رکھیے ۔

اسلام ، خلافت اور ملوکیت میں امتیاز کرتا ہے ۔ 'خلافت' میں حاکمیت و مالکیت اللہ کی امانت سمجھی جاتی ہے اور اسے خلق اللہ کی خدمت اور دین اللہ کے قیام کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ۔ ملوکیت کو ان امور سے کوئی مطلب نہیں ۔ آج کل اس نے عوام کو فریب دینے کے لئے جمہوریت ، قومیت اور وطنیت کے نقاب چہرے پر ڈال رکھے ہیں ۔ 'خلافت الہیہ' کی بنیاد تقرب الی اللہ پر قائم رہتی ہے اور انتظام حکومت ایسے افراد کے ہاتھوں میں رہتا ہے جو اللہ کے مقرب ہوتے ہیں اسی لئے خلافت راشدہ ، واقعۂ کربلا کے بعد بلکہ اس سے پہلے ہی امام حسن علیہ السلام کی دست برداری کے وقت سے ختم ہو گئی ۔ اس کے بعد 'خلافت' کے نام سے دراصل دنیاوی امارت یا ملوکیت قائم رہی کیونکہ نئی نئی فتوحات ، باہمی رقابت اور نفس پرستی و نفسانیت کی شدت نے لوگوں کو رجوع الی اللہ کی کوشش کا موقع نہیں دیا ۔ علامہ اقبال ملوکیت کے خلاف اور خلافت فی الارض کے حامی ہیں لیکن خلافت راشدہ کی همرنگ حکومت اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتی جب تک ملت میں ایسے افراد کی کثرت نہ ہو جنھوں نے سلوک و طریقت کی عملی تربیت کے ذریعہ نفس پر قابو حاصل کر لیا ہو اور جن کا مقصد حیات صرف اللہ ہو ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تعلیم و تربیت کے ذریعہ شخصیتیں ہی تیار کی تھیں اور خلافت راشدہ کی کامیابی انہی مایۂ ناز اصحاب رسول کے حسن انتظام اور خلوص عمل کا نتیجہ تھی اور اس کی بربادی ان افراد کے ہاتھوں ہوئی جن کے قلب و نظر پر دنیا غالب آ چکی تھی ۔

اسی طرح 'رہبانیت' یا 'خانقاہیت' اور اسلامی اعتکاف و تقویٰ میں فرق ہے ۔ زندگی کے مسائل حل کرنے کے لئے خود زندگی سے فرار کا اصول بطور مذہب اختیار کرنے کا نام 'رہبانیت' ہے اور وہ عیسائیت کا ایک جزو ہے ۔ اسلام میں رہبانیت نہیں ہے ۔ البتہ اعتکاف یا عارضی گوشہ نشینی ہے ، وہ چند روزہ ہوتی ہے تا کہ کسی برائی کے استیصال کے لئے ضروری تیاری کی جائے اور پاکیزہ تر

و قوی تر نفس کے ساتھ زندگی کی برائیوں کا مقابلہ کیا جائے، یا کبھی اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سکون قلب کے ساتھ اللہ کی عبادت کرنے اور اللہ کی طرف پوری توجہ مرکوز رکھنے کی عادت پڑ جائے۔ اس طرح روح کو بہت جلد بلندی نصیب ہوتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غار حرا میں معتکف و مراقب رہنا، ماہ رمضان میں مسلمانوں کا اعتکاف کرنا، عبادت کے لئے مساجد اور دیگر خاموش و پاکیزہ مقامات کا استعمال، یا امتحانات اور اہم منصوبوں کی تیاری کے لئے تنہائی اختیار کرنا وغیرہ وغیرہ اسی ضمن میں آتا ہے۔ ان امور پر 'زندگی سے فرار' کا ٹھپہ نہیں لگایا جا سکتا۔ حتیٰ کہ معاشرے کے اخلاق سوز عناصر یا ماحول سے شریف متقی اور پرہیز گار اشخاص کی کنارہ کشی کو بھی ہم 'زندگی سے فرار' یا 'رہبانیت' نہیں کہتے۔ رہبانیت در اصل ایک مذہبی عقیدہ ہے جس میں یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ جنگل میں زندگی بسر کرنے سے زندگی کی مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔ نیز یہ کہ راہب ہی خدا کا مقرب ہوتا ہے لیکن اسلامی تصوف کو اس عقیدے سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ صوفیائے کرام کی خانقاہیں روحانی تعلیم و تربیت کے مراکز اور کامل توجہ کے ساتھ عبادت الٰہی کرنے کے لئے پر سکون ماحول رکھنے والے مقامات کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن اب پاکستان اور ہندوستان میں بعض خانقاہیں ختم ہو چکی ہیں اور بعض کی حالت ایسی ہے جیسے اصل صاحب خانہ یا مخلص منتظم کے نہ ہونے سے لاپروا کرایہ داروں یا نا اہل منتظمین کے ہاتھوں کسی عمارت، ادارے یا مدرسہ کی ہو جاتی ہے لیکن بعض خانقاہیں اب بھی رشد و ہدایت کا سرچشمہ ہیں جہاں سے طالبان حق یقیناً فیضیاب ہوتے ہیں۔

اسی طرح غیر مسلموں کی باطنیت یا سرّیت اور اسلامی باطنیت و روحانیت (تصوف) میں بھی بڑا فرق ہے۔ غیر مسلموں کی باطنیت یا سرّیت کو عموماً Mysticism کہتے ہیں لیکن اسلامی تصوف تو شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت کا مجموعہ ہے اور لفظ Mysticism سے یہ خصوصیت واضح نہیں ہوتی۔ مستشرقین نے ہر جگہ اسلام اور اسلامی تصوف کو غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ لاعلمی سے زیادہ ان کا فطری تعصب ہے۔ بہرحال ان کا Mysticism

اور ہمارا تصوف ہرگز ایک چیز نہیں ہے۔ غیر مسلموں کی 'باطنیت' میں شریعت اسلامیہ اور شارع اسلام علیہ السلام پر ایمان لانا ضروری نہیں ہے اور رہبانیت اس کا بنیادی عقیدہ ہے لیکن پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اسلامی تصوف میں رہبانیت نہیں ہے اور اس کی بنیاد قرآن و سنت پر قائم ہے۔ دونوں کو خلط ملط نہ کرنا چاہئیے۔ انگریزی میں اسلام اور اسلامی تصوف کے مترادف الفاظ نہیں ہیں۔ اسی طرح ہماری سینکڑوں اصطلاحات کے لئے انگریزی میں موزوں الفاظ نہیں ہیں اور نہ ترجمہ سے ان کا صحیح مفہوم ادا ہوتا ہے۔ انگریزوں کے پاس ایک لفظ Mysticism تھا (جس کے معنی سریت کے ہیں) اور اسی سے انھوں نے ہمارے تصوف کا تصور قائم کیا اور جس طرح انھوں نے اسلام کو Christianity کی طرز پر Mohammadanism کہا تھا اسی طرح وہ اسلامی تصوف کو بھی اپنی باطنیت یا سریت سمجھ بیٹھے۔ غضب یہ ہؤا کہ ہمارے مترجمین نے بھی تصوف کا ترجمہ 'مسٹی سزم' کر دیا اور جتنے اعتراضات غیر مسلموں بالخصوص عیسائیوں کی 'باطنیت' یا 'سریت' یا 'رہبانیت' پر ہو سکتے تھے وہ سب اسلامی تصوف کے سر منڈھ دئے۔ ستم بالائے ستم یہ ہے کہ بعض مسلم مفکرین اور بزرگ پایہ مسلم مصنفین کی کتابوں میں بھی اب تک لفظ 'تصوف' عیسائی 'باطنیت' کے معنوں میں لکھا جاتا اور بلا تحقیق دونوں کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہم زندگی کے ہر شعبہ میں احساس کمتری کا شکار ہیں، اسی لئے مستشرقین یورپ کی ہر بات کو صحیح اور اپنے علما و محققین کی ہر بات کو غلط سمجھتے ہیں ورنہ صحیح عقیدہ اس امر کا مقتضی ہے کہ جن معنی میں تورات، زبور اور انجیل کے آسمانی کتب ہونے کے باوجود قرآن پاک کو تمام کتب و صحائف سماوی کا اور اسلام کو جملہ ادیان کا ناسخ سمجھا جاتا ہے، انہی معنی میں اسلامی روحانیت یا تصوف کو بھی جو اسلام کا حسن و جمال بلکہ اس کا کمال ہے، غیر اسلامی باطنیت کا ناسخ سمجھا جائے۔

یہ ضرور ہے کہ اسلامی تصوف اور دیگر اقوام کے تصوف میں بعض اصطلاحات مشترک ہیں لیکن ضروری نہیں کہ دونوں کا مفہوم بھی ایک ہو۔ مثلاً مسجد اور گرجا دونوں عبادت گاہیں ہیں اور دونوں جگہ عبادت کی جاتی ہے۔ روزے بھی متعدد اقوام میں رکھے

جاتے ھیں لیکن ھماری نظر میں جو مفہوم مسجد، عبادت (نماز) اور روزے کا بلحاظ اسلام ہے وہ گرجا، اس میں ھونے والی عبادت اور دیگر اقوام کے روزوں کا ھرگز نہیں ہے۔ لہذا جہاں تک 'اسلامی تصوف' اور اس کی اصطلاحات کا تعلق ہے، ان کا مفہوم وھی لینا چاھئیے جو اکابر صوفیہ نے معین کر دیا ہے۔ مخالفین اسلام کے اصطلاحی الفاظ، معانی یا اعتراضات کو ذھن میں رکھ کر اسلامی تصوف پر اعتراضات کرنا زبردست اصولی غلطی ہے۔

عیسائی مبلغین تو بالعموم یہی کہتے ھیں کہ اسلام اور اسلامی تصوف کے سر چشمے عیسائیت اور فلاطونیت ھیں لیکن یہ غلط پروپیگنڈا بھی اسلام اور اسلامی تصوف کی قدر و قیمت گھٹانے کی نیت سے کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں کی نظر کم از کم مندرجۂ ذیل دو آیات قرآنی پر رھنا چاھئیے تاکہ وہ دشمنان اسلام کے غلط پروپیگنڈے اور اس کے فریب سے محفوظ رھیں:

(۱) الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم اسلام دینا (پ ۶ ۔ سورۃ مائدہ)۔ (آج میں نے تمھارے لئے تمھارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور میں نے تمھارے لئے مذھب اسلام پسند کیا)۔

(۲) و اسبغ علیکم نعمۃ ظاھرۃ و باطنۃ (سورۃ لقمان)۔ (اور پوری کیں ھم نے تم پر اپنی ظاھری و باطنی نعمتیں)۔

اسلام کی تکمیل بنی نوع انسان کے لئے ایک نعمت تھی۔ اس کا ذکر آیۃ (۱) میں کیا گیا ہے اور نعمتوں کی دو بڑی بڑی قسمیں (ظاھری و باطنی) آیۃ (۲) میں مذکور ھیں۔ اسلامی تصوف صرف 'باطنی نعمتوں' کے حصول کے طریقے بتاتا ہے اور 'ظاھری' نعمتوں سے بحث نہیں کرتا۔ ھر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ 'باطنی' نعمتوں کے متعلق بھی ضروری تفصیلات معلوم کرے اور انھیں حاصل کرے۔ اس کے لئے اولیاء اللہ اور صوفیائے کرام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے کیونکہ وھی اس گرانقدر علم و فن کے اصل ماھر اور ان نعمتوں سے عملی طور پر فیضیاب ھوتے ھیں۔

یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ باطنی نعمتیں حاصل کرنے کا مطلب ظاھری نعمتوں کی مخالفت نہیں ہے لیکن جب تک فضائل قلبی حاصل

نہ ہوں انسان ظاہری نعمتوں کا غلط استعمال کرتا ہے۔ اس لئے پہلے باطن کی اصلاح اشد ضروری ہے۔

صوفیائے کرام کے عقیدے کے مطابق دین اللہ کے دو پہلو ہیں۔ ایک انسان کے ظاہری اعمال سے متعلق ہے جسے 'شریعت' کہتے ہیں اور دوسرا انسان کے باطن اور اس کے باطنی اعمال سے متعلق ہے جو 'طریقت، معرفت اور حقیقت کا مجموعہ ہے۔ دین اللہ کی یہ شق شریعت ظاہری کا باطن ہے اس کے خلاف نہیں (جیسا کہ بعض اوقات غلطی سے سمجھ لیا جاتا ہے) اور دونوں کا سرچشمہ قرآن و سنت اور علمائے حق کا اجماع ہے۔

لیکن ظاہر پرست مسلمان دین اللہ کے باطنی پہلو۔ اسرار و رموز سے کے منکر ہیں۔ ان کی آگاہی کے لئے مختصراً عرض ہے کہ ہمارے دین میں ابتدا سے انتہا تک ظاہر و باطن کے جلوے موجود ہیں۔ مثلاً ایمان لانے کے سلسلے میں اقرار باللسان کے ساتھ تصدیق بالقلب کی شرط ہے۔ طہارت ظاہری کے ساتھ قلب کو کفر و نفاق اور شرک سے پاک کرنا ضروری ہے۔ آیات قرآنی کے معنی ظاہری بھی ہیں، باطنی[1] بھی۔ مثنوی میں تو ایک سے زیادہ بطن معنوی کا ذکر ہے۔ قرآن پاک باطنی نعمتوں کی تصدیق کرتا ہے (سورۃ لقمان کی آیۃ ۲۰ پہلے مذکور ہو چکی ہے) اولیائے کرام نے تمام ارکان اسلام کے باطنی معانی و نکات بیان کرنے کے سلسلے میں متعدد رسائل تحریر کئے ہیں۔ صحابہ کرام میں جو اسرار دین ایک کو تعلیم ہوئے وہ دوسرے کو نہیں ہوئے (کیونکہ اسرار دین حسب استطاعت تعلیم کئے جاتے ہیں) حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کو اسرار دین کی تعلیم کی بنا پر ہی سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے 'باب علم' فرمایا اور اسرار دین کی بنا پر ہی حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو 'صاحب السر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم' کہا جاتا تھا۔ حضرت علی کا قول ہے 'قلوب الابرار قبور الاسرار' یعنی اولیاء اللہ کے قلوب اسرار الٰہی کی قبریں ہیں۔ نبوت ظاہر اور

---

[1] ان القرآن ظاهراً و باطنا وحدا مطلعاً۔ یعنی قرآن شریف کا ایک ظاہر ہے، ایک باطن اور ایک نہایت و مقام ترقی ہے (ابن حبان۔ بروایت ابن مسعود)۔

ولایت راز ہے۔ اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم غیری (میرے اولیا پوشیدہ رہتے ہیں۔ انہیں سوائے میرے کوئی نہیں پہچان سکتا) شاھد ہے۔ قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضر کا قصہ موجود ہے جس میں الفاظ و علمناہ من لدنا علما[1] استعمال ہوئے ہیں۔

مسائل معرفت و حقیقت سب اسرار کے ضمن میں آتے ہیں۔ حضرت امام زین العابدین اور حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان تک دو علم پہنچے، ایک وہ جو ظاہر کیا گیا، دوسرا وہ جس کے اظہار پر یہ اندیشہ تھا کہ جہلا انھیں قتل کر دیں گے۔ یہ اسرار ہی تھے۔ حضرت سہل تستری کا قول ہے کہ ''عالم یعنی عارف کو تین علم عنایت ہوئے ہیں، ایک علم ظاہر یعنی شریعت کہ عوام کو تعلیم ہوتا ہے۔ دوم علم باطن یعنی طریقت جو صرف انہیں تعلیم کیا جاتا ہے جو اللہ کے طالب اور اس کے اھل ہوں۔ سوم علم معرفت (تصوف اسلامی کا اعلیٰ و افضل مرتبہ) ہے۔ اسی کو فقر و غنا بھی کہتے ہیں، یہ راز الٰہی ہے۔ اسے بغیر حکم خاص کے تلقین نہیں کر سکتا۔''[2]

علامہ اقبال بھی 'خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ' کہہ کر 'انا' کی سریت پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ 'بال جبریل' میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

حکیمی نا مسلمانی خودی کی کلیمی رمز پنہانی خودی کی

اس کے علاوہ پچاسوں اشعار میں اسرار دین کا ذکر مختلف صورتوں سے موجود ہے۔ فلسفۂ خودی پر سب سے زیادہ مشہور مثنوی کا نام ہی 'اسرار خودی' رکھا اور انسان کی بابت فرماتے ہیں:

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن

---

1 سورۂ کہف آیۃ ۶۵ (اور جسے ہم نے اپنا خاص علم سکھایا) ۔ یاد رہے کہ یہ علم حضرت موسیٰ سے زیادہ حضرت خضر کو عطا ہوا تھا جیسا کہ اس قصہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

2 یہ قول متعدد کتب تصوف میں موجود ہے۔

زمانہ روز ازل سے رہا ہے محو خرام
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرت آدم نہ روح ہے نہ بدن

دین ہی پر کیا موقوف ہے ، انسان کا ہر فعل اور دنیا کا ہر انقلاب پہلے باطن میں واقع ہوتا ہے ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہے جو ظاہر سے زیادہ قوت ، گیرائی اور اہمیت رکھتا ہے ۔ اسی طرح شریعت کا بھی ایک باطن ہے جسے طریقت کہتے ہیں ۔ ان معنی میں شریعت جسم ہے اور طریقت جان ۔ شریعت قلعہ ہے اور طریقت خزانہ ۔ قلعہ کے بغیر خزانے کی حفاظت نہیں ہو سکتی ۔ اس سے ایک کمتری اور دوسرے کی برتری ہرگز مقصود نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ دونوں کی باہمی نسبت اور اہمیت کیا ہے ۔

طریقت میں خاص طور پر وجود حقیقی ، حقیقت انسانیہ ، اس کے عروج اور حصول قرب الہی وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے اور شروع سے آخر تک اس کا تعلق 'حقیقت ہدی' اور تعلیمات ہدی سے قائم رہتا ہے ۔ اس سے اندازہ ہو جائے گا کہ ہمارے تصوف کا تعلق الف سے ی تک اسلام سے ہے اور عیسائی راہبوں کی 'باطنیت' کو اس سے دور کا بھی واسطہ نہیں ۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ جو 'محققین' وحی الہی اور سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھتے ہوں ، ان کی رائے ہمارے تصوف کے بارے میں قابل قبول نہیں ہو سکتی ۔ اس معاملے میں قرآن پاک ہماری تائید یوں کرتا ہے :

(۱) ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً ۔ سورۂ نجم ۔ آیۃ ۲۸ ۔ (حق کی تلاش میں ظن و تخمین[1] سے کام نہیں چلتا) ۔

(۲) فمن یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام ۔ پ ۸ ۔ ع ۲ ۔ (پس جس کو اللہ ہدایت کرنا چاہتا ہے اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیتا ہے) ۔

---

[1] نرے فلسفیانہ خیالات جن کی تائید قرآن و سنت اور اجماع سے نہ ہو ، اسی زمرے میں آتے ہیں ۔ سورۂ نجم کی آیۃ ۲۳ بھی دیکھئے ۔

لہذا ثابت ہؤا کہ 'هدایت' وهی ہے جو فضل ایزدی، اسلام اور شرح صدر پر مشتمل ہو ۔ جو منکرین خدا و رسول اور اسلام پر ایمان نہ لائے ہوں اور شریعت اسلامیہ کے پابند نہ ہوں انہیں نہ ہم 'هدایت یافتہ' سمجھ سکتے ہیں نہ ان کی 'وجدانیات' کے قائل ہو سکتے ہیں ۔ واضح رہے کہ یہ معاملہ 'تلاش حق' اور 'اسلام' سے متعلق ہے اسی لئے اس میں غیر مسلموں کے انکشافات و 'الہامات' اور ہمارے صوفیائے کرام و اولیائے عظام کے مکاشفات و مشاهدات میں فرق کرنا ضروری ہے ۔

اب اسلامی تصوف اور فقر و طریقت کی دیگر ضروری تفصیلات بیان کی جاتی ہیں :

تصوف کی لفظی تحقیق میں ضرور اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس کے معنی و منشاء کے تعین میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے ۔ اسلام کے متعدد شعبے ایسے ہیں جن کا معنوی وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ضرور تھا لیکن نہ وہ مدون ہوئے تھے نہ اس وقت تک ان کے لئے یا ان سے متعلقہ مسائل و امور کے لئے اصطلاحی الفاظ تجویز ہوئے تھے ۔ مثلاً الفاظ حافظ، قاری، محدث، فقیہ، یا علم تجوید، حدیث اور فقہ سے متعلق تمام اصطلاحات سب بعد کی ایجادات ہیں ۔ اسی طرح فقر و تصوف موجود تو تھے لیکن الفاظ 'صوفی' اور 'تصوف' کا تعین کچھ عرصہ بعد ہؤا جب کہ اس کی ضرورت محسوس ہوئی ۔

آنحضرت کے زمانے میں لفظ 'صحابی' ممتاز حیثیت رکھتا تھا ۔ اس کے بعد 'تابعین' پھر 'تبع تابعین' کا دور رہا ۔ ان کے بعد جب فتنہ و فساد کا زور زیادہ ہؤا اور دنیا پرست مسلمانوں کی کثرت ہو گئی تو متقیوں، پرهیز گاروں اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والوں کو لوگ 'صوفی' کے لقب سے یاد کرنے لگے تا کہ حق پرستوں اور نفس پرستوں میں امتیاز پیدا ہو جائے ۔ تصوف کی تعریف اور اس کی امتیازی خصوصیات کے متعلق قدیم و جدید اکابر صوفیا کی کتابوں میں بے شمار اقوال موجود ہیں جن کے اعادہ کی اس مختصر مضمون میں گنجائش نہیں ہے لیکن ان سب کا خلاصہ یہی ہے کہ تزکیۂ نفس اور تطہیر قلب کے ذریعہ قرب الہی حاصل

کرنے کا نام تصوف ہے ۔ حصول قرب کی کوشش اس تعریف سے خارج نہیں ہے ۔ اسی لحاظ سے اسے 'علمِ باطن' یا 'علمِ قرب' بھی کہتے ہیں ۔

(۱) تزکیۂ نفس سے مراد نفس کو اخلاق ذمیمہ سے پاک کرنا ہے (یہ معاشرے کے درمیان نیک نفس انسان بن کر رہنے سے متعلق ہے) ۔

(۲) تطہیر قلب سے مراد یہ ہے کہ قلب کو کفر و نفاق اور ہر قسم کے فسق و فجور سے پاک کیا جائے اور اسے ایمان بالغیب[1] اور صحیح توحید[2] سے آراستہ کیا جائے (یہ اللہ اور دین اللہ کے حقوق ادا کرنے سے متعلق ہے) ۔

(۳) حصول قرب سے مراد قلب کو غیر اللہ کے وہم سے خالی کرنا اور اسے توحید ذاتی سے آراستہ کرنا ہے تا کہ ہم صحیح معنیٰ میں 'موحد' بن کر قرب الٰہی کی اعلیٰ منزل پر فائز ہو سکیں ۔ اس منزل میں صوفی 'فانی ز خویش ، باقی بحق' ہو جاتا ہے ۔ اسی کو 'فقر' کہتے ہیں اور اسی پر حضور نے فخر کیا ہے (الفقر فخری، تفصیل آگے ملے گی) ۔

مومن کا ارتقائے روحانی انھی مراحل سے گذرتا ہے ۔ اس میں معاشرے کو ترک نہیں کیا جاتا (نا موافق حالات سے بھاگنا بے شک جائز بلکہ ضروری ہے ۔ الاعمال بالنیات) ۔ اسلامی تصوف میں افراد و معاشرہ کو اسلامی اصولوں کے مطابق تزکیۂ نفس اور تطہیر

---

[1] تصوف میں غیب و شہادت سے عموماً عالم تنزیہ اور عالم تشبیہ مراد ہوتے ہیں ۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ۔

[2] 'توحید' باری تعالیٰ نہایت نازک مسئلہ ہے ۔ اس میں ذرا سی لغزش کفر و شرک تک پہنچا سکتی ہے اس لیے صوفیاے کرام نے اس کی جانب پوری توجہ کی ہے اور کامل تحقیق سے کام لیا ہے ۔ ان کی مدد کے بغیر مسئلۂ توحید اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتا ۔ آئندہ صفحات میں ایک جگہ اس کی قسمیں مع مختصر تعریف بیان کی گئی ہیں ۔ در اصل اسی مسئلہ کی تحقیق و تشریح اسلامی تصوف کی جان ہے ۔

قلب کی تربیت دے کر 'خلیفۃ اللہ فی الارض' (نفس پرست حاکم فی الارض نہیں) اور بشرط طلب و ہمت 'مقرب الٰہی' بننے کے قابل بنایا جاتا ہے ۔ شوق و طلب میں آگے بڑھنا اور 'ہمت' سے کام لے کر منزل مقصود تک پہنچنا خود سالک و طالب کا کام ہے ۔

اگر ہمارا یہ عقیدہ صحیح ہے (اور یقیناً صحیح ہے) کہ جملہ انبیائے کرام نے اللہ کے بندوں کو اسلام (بمعنی توحید و حصول اخلاق الٰہیہ) ہی کی دعوت دی ہے جس کی تکمیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہوئی تو یہ دعویٰ بھی صحیح ہے کہ تصوف اسلامی کا وجود شروع زمانۂ بعثت انبیاء سے دنیا میں موجود ہے اور وہ بھی اسلام کے ساتھ ساتھ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ پایۂ تکمیل کو پہنچا اور جب ہم قرآن پاک کی آیۃ ولکل قوم ھاد (اور تمام اقوام کے لئے ہادی ہیں) سورۃ رعد آیۃ ۷ ۔ پر ایمان رکھتے ہیں تو اس بات پر بھی کیوں ایمان نہیں رکھتے کہ ان میں بھی توحید الٰہی ، اخلاق و روحانیت اور صفائے باطن کی تعلیم کے کچھ نقوش ضرور باقی ہوں گے ۔ لہذا اگر ہمارے مذہب و مسلک (اسلام و تصوف) سے ملتے جلتے بعض خیالات و عقائد دیگر ممالک یا اقوام میں نظر آئیں تو ہم خود اپنے اسلام یا تصوف سے بد ظن کیوں ہو جائیں اور اس پر 'ویدانتی تعلیم' ، 'فلاطونیت' اور 'عجمیت' کا لیبل لگا کر اسے مسترد کیوں کریں ؟ کیا اسلام میں ایسے احکام نہیں ہیں جن میں دیگر مذاہب کے احکام سے مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہے تو کیا اس بنا پر آپ اسے بحیثیت مجموعی مسترد کرنے یا اس امر کا اعتراف کرنے کے لئے تیار ہیں کہ وہ (معاذ باللہ) الہامی و منفرد مذہب نہیں بلکہ مختلف اقوام یا ممالک کے چند احکام کا مجموعہ ہے ؟ یہ تو اس طالب علم کی مثال ہوئی جو حصول علم کی تکلیف سے بچنے کے لئے ایسے بہانے تراشتا ہے جو معقول نہ ہوں ۔ بہر حال یہ نظریہ کہ اسلامی تصوف میں بعض باتیں 'بظاہر[۱]'

---

۱ 'بظاہر' اس لئے کہ اس میں حقیقتاً ہر بنیادی حکم و عقیدہ قرآن و سنت سے ماخوذ ہے یا اسے علمائے حق (اولیاء اللہ) کے اجماع کی تائید حاصل ہے ۔ ترجموں میں بعض الفاظ مشترک ملتے ہیں ، اس لئے معنوی مماثلت کا دھوکا ہوتا ہے ۔

ویدانتی ، فلاطونی ، نو فلاطونی احکام یا نظریات کے متماثل ہیں اس لئے اسے اسلام ہی سے کوئی تعلق نہیں ، ہرگز قابل قبول نہیں ہو سکتا ۔ اس موضوع پر مزید روشنی آئندہ سطور میں بھی مناسب مواقع پر ڈالی گئی ہے ۔

مکارم اخلاق کی بابت سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے : بعثت لا تمم مکارم اخلاق (مجھے مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہے) اور قرآن پاک میں ہے : یزکیھم و یعلمھم الکتاب والحکمۃ (وہ تمہارے نفوس کا تزکیہ کرتا اور تمہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے ۔ سورۃ جمعہ ۔ آیت ۲) صوفیائے کرام نے یہاں 'کتاب' سے احکام شریعت اور 'حکمت' سے علم قرب الٰہی مراد لیا ہے ۔ اس کی تائید دیگر آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے ہوتی ہے ، لیکن تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے ۔

قرب و حصول قرب کے ثبوت کے لئے آیۃ : واسجد واقترب (سجدہ کر اور نزدیک ہو ۔ سورۃ العلق ۔ آیۃ ۱۹) کافی ہے ۔ مزید ثبوت کے لئے سورۃ واقعہ ملاحظہ ہو ۔ جس میں تین جماعتوں کا ذکر ہے ۔ (۱) اصحاب یمین ۔ (۲) اصحاب شمال اور (۳) مقربین ۔

علم دین کی پیروی یعنی اعمال صالحہ اور معاصی کے لحاظ سے پہلی دو جماعتیں ہیں اور ذات الٰہی و حصول قرب کی نسبت سے تیسری جماعت یعنی مقربین کا ذکر ہے ۔ اصحاب یمین کو جو احکام الٰہی کے پابند ہوں گے فسلام لک (پس سلام ہے ان پر ۔ پ ۲۷ ۔ ع ۱۵) کی خوشخبری سنائی گئی ہے ۔ اصحاب شمال کو جن کی زندگی ضلالت و گمراہی میں گذری ہو گی ، فنزل من حمیم و تصلیۃ جحیم (پس ان کی مہمانی گرم پانی سے ہو گی اور وہ جہنم میں داخل کئے جائیں گے ۔ پ ۲۷) کی وعید موجود ہے اور مقربین کے لئے روح و ریحان و جنت نعیم (پ ۲۷) یعنی راحت و روزی اور آزادی کی بشارت دی گئی ہے ۔ ظاہر ہے کہ عشاق الٰہی کو دیدار الٰہی کی نعمت سے زیادہ راحت اور کس چیز میں مل سکتی ہے ۔ لقاء حبیب ہی ان کا رزق ہو گا اور نہایت آزادی کے ساتھ وہ ان نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے رہیں گے ۔

صوفیائے کرام کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ تصوف کے چار

درجے ہیں : شریعت ، طریقت ، حقیقت اور معرفت ۔ حضرت امام غزالی نے اس کی تشبیہ اخروٹ سے دی ہے ۔ یعنی جس طرح اخروٹ میں پوست ، استخوان ، مغز اور روغن ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم ہیں اور جن میں روغن اہم ترین ہے ، اسی طرح شریعت ، طریقت ، حقیقت اور معرفت کا حال ہے ۔ چاروں ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ان میں جادہ و منزل دونوں موجود ہیں ۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (پارہ ۲۷ - ع ۳ ، اور نہیں پیدا کیا ہم نے جن و انس کو مگر عبادت کے لئے) ۔ عرفا کہتے ہیں کہ یہاں 'عبادت' سے مراد 'معرفت' ہے جس کا پھیلاؤ عرفان نفس سے عرفان الہی تک ہے بلکہ آخر الذکر کا دارو مدار اول الذکر پر ہے ۔ چنانچہ حضرت علی کا قول : من عرف نفسه فقد عرف ربه کافی مشہور ہے اور اس پر صوفیائے کرام کا ایمان ہے ۔ ان کے عقیدے کے بموجب 'معرفت' یہ ہے کہ 'توحید وجودی' سالک کا حال بن جائے اور وہ همه اوست ، همه از وست ، همه در اوست وغیرہ سب پر حاوی ہے بلکہ حقیقت و معرفت کی منزل میں 'همه' کا خیال بھی غلط ہے ۔ اس منزل میں فقط 'ھو' ہے ۔ چنانچہ حضرت منصور حلاج کے متعلق ایک شاعر کہتا ہے :

حضرت منصور کہتے ہیں انا بھی حق کے ساتھ
دار تک تشریف لے جائیں جو اتنا ہوش ہے

اور حضرت اقبال بھی اسی کے قائل ہیں ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا اله الا ھو

ایک جگہ یہ ارشاد ہوتا ہے :

جہان دل جہان رنگ و بو نیست
در او پست و بلند و کاخ و کو نیست

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز 'اللہ ھو' نیست

واضح رہے کہ اس منزل میں 'عبد' 'اللہ' نہیں بن جاتا بلکہ 'عبد' رہتا ہی نہیں ، اللہ ہی اللہ رہ جاتا ہے ، ان معنی میں کہ صفات عبدی

صفات حق میں محو ہو جاتی ہیں ۔ آیات قرآنی مثلاً فلم تقتلوا هم ولکن اللہ قتلہم وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی[1] اور ید اللہ فوق ایدیھم[2] سے بھی ثابت ہوتا ہے ۔

نیز حدیث[3] قدسی ہے : (صرف ترجمہ پیش کیا جاتا ہے) ۔

''حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ میرا بندہ ہمیشہ نفلوں کے ذریعہ قرب حاصل کرتا رہتا ہے ، یہاں تک کہ میں اسے اپنا محبوب بنا لیتا ہوں تو میں اس کا کان ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے ، اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس کے ساتھ وہ دیکھتا ہے ، اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں کہ اس سے وہ پکڑتا ہے ، اس کی زبان بن جاتا ہوں جس کے ذریعے وہ بولتا ہے اور اس کا پاؤں ہو جاتا ہوں کہ وہ ان کے ساتھ چلتا ہے ۔ پس وہ میرے ساتھ سنتا ، دیکھتا اور چلتا ہے اور سب کچھ کرتا ہے'' ۔

غور سے دیکھا جائے تو اسلامی تصوف میں تزکیۂ نفس ، صفائے باطن اور عبادات ظاہری و باطنی سب کا اصل مدعا یہی ہے کہ غیریت مٹ جائے اور حق ہی حق رہ جائے ۔ 'جہاد فی سبیل اللہ' دشمن[4] حق کو مٹانے اور حق کے استحکام کے لئے ہے (فتوحات ملکی اصل غرض نہیں ہے) 'فنا فی اللہ' اور 'بقا باللہ' کا مطلب بھی اسی یقین کا حصول ہے کہ حق کے سوا کوئی وجود (غیر حق) موجود

---

[1] الانفال ۔ آیۃ ۱۷ (اے رسول آپ نے انہیں قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے انہیں قتل کیا اور جب آپ نے وہ ریت پھینکی تھی تو آپ نے نہیں اللہ نے پھینکی تھی) ۔

[2] سورۃ فتح ۔ آیۃ ۱۰ (بے شک وہ لوگ جو تجھ سے بیعت کرتے ہیں ، در اصل اللہ سے بیعت کرتے ہیں ۔ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے) بیعت لینے والے کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہوتا ہے جو بیعت کرتے ہیں ۔ واقعۂ مذکورۃ الصدر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک بیعت کرنے والوں کے ہاتھ پر تھا ۔ اسے اللہ پاک خود اپنا ہاتھ فرما رہا ہے ۔

[3] بخاری ۔

[4] 'دشمن حق' انسان بھی ہو سکتا ہے اور خود اپنا نفس ، خیال ، ارادہ اور فعل بھی ۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ 'جہاں حق نہ ہو وہی شر ہے' یا 'جس حد تک حق نہ ہو' اس حد تک

نہیں ہے ۔ اسی کو تصوف میں 'حق الیقین' کہا گیا ہے ۔ ظاہر ہے کہ حق کے مقابلے میں باطل ہی ہو گا ۔ اگر باطل کو واقعی موجود مانا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اسے حق نے پیدا کیا ہے جو صریحاً از روئے نص قرآنی غلط ہے (آیات قرآنی آئندہ صفحات میں مذکور ہیں) ۔

'حق الیقین' کا درجہ عشق رسول میں فنا ہونے کے بعد ملتا ہے کیونکہ عشق و اتباع رسول ہی عشق و اتباع خدا ہے ۔ قرآن پاک میں شروع سے آخر تک یہی حقیقت واضح کی گئی ہے ، عشق رسول میں فنائیت کا مطلب یہی ہے کہ ظاہری و باطنی نعمتوں کے حصول کے لئے آپ کی اتباع پورے خلوص کے ساتھ کی جائے ۔

اسلامی تصوف میں خدا و رسول کی محبت کے چار درجے بتائے جاتے ہیں یا بالفاظ دیگر طالب مولیٰ کو مولیٰ تعالیٰ تک پہنچنے کے لئے اسی سیڑھی سے کام لینا پڑتا ہے جس کا پہلا زینہ شریعت ، دوسرا طریقت ، تیسرا حقیقت اور چوتھا معرفت ہے اور اس کے بعد بھی وہ اپنی اہلیت اور فیضان قدس کے مطابق ہی درجۂ قرب و کمال پر فائز ہو سکتا ہے ۔

چنانچہ تصوف کے زینۂ اول (شریعت) میں سالک کو پہلے توحید شریعت کی بابت اپنا ایمان درست کرنا پڑتا ہے جو یہ ہے کہ وہ نہ صرف زبان سے لا الہ الااللہ کہے بلکہ قلب سے بھی یہ

شر ہے اور ان تمام صورتوں میں جہد و جہاد لازم ہیں ۔ انسان کی شکل بعض آئینوں میں ٹیڑھی ترچھی نظر آتی ہے ۔ قصور یا نقص آئینوں میں ہے ، نہ اس شخص میں جو آئینہ کے مقابل ہے نہ اس کی اصل صورت میں ہے ، نہ دیکھنے والے کی نظر میں ہے ۔ اسی طرح وجود حق تعالیٰ ہر نقص سے پاک ہے ۔ نقص یا شر کا تعلق فانی ذوات اشیا یا تعین و تجسم یا آثار و افعال وغیرہ سے ہوتا ہے جو حسب استعداد ذاتی حق کا آئینہ ہوتے ہیں ۔ انسان میں شر یا باطل پر غالب آنے کی استعداد سب سے زیادہ ہے ، اسی لئے وہ قابل مواخذہ ہے ۔ اولیاء اللہ میں یہ استعداد بہت قوی ہوتی ہے اور اس میں بھی درجات ہوتے ہیں ۔

تصدیق کرے کہ بجز ذات الٰہی نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود ، نہ محبوب نہ موجود ۔ اس توحید پر قائم ہو جانے کے بعد ہی نظام شریعت کے دیگر شعبہ جات یعنی اوامر و نواہی کی تکمیل ، سیاست مدن ، انتظام مملکت ، معاشیات ، بیت المال وغیرہ کا انتظام ، خدمت خلق اللہ ، عبادات و مکارم اخلاق کا نمبر آ سکتا ہے یعنی جب تک عقیدۂ توحید درست نہ ہو مندرجہ بالا تمام امور غیر اسلامی رہیں گے (خواہ ان کے انجام دینے والے نام نہاد اور بر خود غلط 'مسلمان' ہی کیوں نہ ہوں) کیونکہ اسلام کا بنیادی عقیدہ عقیدۂ توحید ہے ۔

غرضیکہ استقامت بالتوحید کے بغیر صوفیائے کرام کے نزدیک زندگی کے یہ تمام شعبے یا مشغلے غیر اسلامی ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ واضح رہے کہ مذکورہ بالا تمام امور ہمارے تصوف کے پہلے مرحلے سے تعلق رکھتے ہیں اور اس اولیں مرحلے میں بھی تصوف ہی ایک مسلم کو خواہش نفس یا محبت دنیا کو اپنا معبود بنا لینے سے باز رکھتا ہے اور اس کے دل کو صرف معبود حقیقی کی سچی محبت سے پر کرتا ہے خواہ زندگی کے کسی شعبے سے اس کا تعلق ہو ۔ اس لحاظ سے بغیر صوفی بنے کوئی شخص حقیقی معنی میں 'مسلم' ہی نہیں بن سکتا ۔ 'نائب حق' بننا تو بہت دور ہے ۔

جو شخص بہ پابندیٔ ہوش و حواس شریعت مطہرہ سے روگردانی کرے ، وہ اکابر صوفیاء کے نزدیک مردود ہے ۔ اسی طرح جو باطن کو فراموش کر کے صرف ظاہر میں الجھا رہے وہ بھی ان کے نزدیک جانور سے زیادہ گمراہ ہے ۔ اس کی تصدیق قرآن پاک یوں کرتا ہے ۔ لہم قلوب لا یفقہون بہا ولہم اعین لا یبصرون بہا ولہم اذان لا یسمعون بہا، اولئک کالانعام بل ہم اضل (یعنی ان کے دل ہیں لیکن ان سے سمجھتے نہیں ، ان کی آنکھیں ہیں لیکن ان سے دیکھتے نہیں اور ان کے کان ہیں لیکن ان سے سنتے نہیں ۔ یہ لوگ ڈھوروں کے مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ۔ پ ۹ - ع ۱۲) - یہاں دیکھنا ، سننا اور سمجھنا باطن کی نسبت سے ہے ورنہ ظاہر کے لئے تو کان ، آنکھ اور دل ڈھوروں کی طرح ان کے پاس بھی ہیں لیکن وہ ان سے حقیقت رسی میں مدد نہیں لیتے (جو ان کا فرض تھا) ۔ اس لئے انہیں ڈھوروں سے زیادہ گمراہ کہا گیا ۔

صوفیائے کرام نے توحید کی چار قسمیں بیان کی ہیں :

''اول ۔ توحید شریعت اور اس کی ضد شرک شریعت ہے جو یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات و صفات اور افعال میں کسی کو شریک کرنا ۔ جب قلب اس شرک سے خالی ہو جاتا ہے تو توحید شرعی قائم ہو جاتی ہے ۔ مشرک کو اللہ نہیں بخشتا ۔ باقی جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا ۔ عامۃ المسلمین کے لئے یہی توحید کفایت کرتی ہے ۔ دوم ۔ شرک طریقت ہے ۔ خدا و رسول ، عبد و معبود ، خالق و مخلوق کا ثابت کرنا (بلحاظ وجود حقیقی) شرک جلی ہے اور اس کے بر عکس توحید طریقت ہے ۔ سوم ۔ شرک حقیقت ، صفات کو غیر ذات سمجھنا ہے ۔ اس کے بر عکس توحید حقیقت ہے ۔ چہارم ۔ شرک معرفت ۔ اسم و مسمیٰ میں تمیز کرنا ۔ یہ شرک اخفی ہے ۔ اس کے بر عکس توحید معرفت ہے ۔ پس ان چاروں قسموں کے شرک کی باز پرس ان چاروں مراتب والوں سے ہو گی[1] ۔''

اوپر مذکور ہو چکا ہے کہ عام مسلمانوں کے لئے (یا ایمان کے ادنیٰ درجہ میں) توحید شریعت ہی کافی ہے بشرطیکہ وہ اسے اچھی طرح سمجھ لیں اور اس پر عامل بھی ہو جائیں لیکن اسلامی تصوف انسان کو بلند تر سطح پر لے جاتا ہے اور توحید کی باقی تین اقسام سے بطور خاص بحث کرتا ہے ۔ ان اقسام توحید کا تعلق انسان کے باطن اور اعمال باطنی سے ہے ۔ توحید کی مذکورہ اقسام کی باریکیوں کو 'اسرار' کا نام دیا گیا ہے کیونکہ وہ عام مسلمانوں کے لئے نہیں ہیں صرف خاص بلکہ اخص مؤمنین کے لئے ہیں ۔ ایمان و انسانیت کی عام سطح سے بلند و برتر ہو کر ہی انسان بلند تر توحید (طریقت ، حقیقت و معرفت) کا رنگ (صبغۃ اللہ) اختیار کر سکتا ہے ۔ اسی حالت کو 'باطنی معراج' ، 'قرب الی اللہ' یا 'وصل الی اللہ' وغیرہ کہتے ہیں ۔ یہ نعمت باطنی اسی دنیا میں رہ کر ، حقوق العباد ادا کرتے ہوئے حاصل ہوتی ہے ۔ البتہ یہ حالت ذوقی ، وجدانی اور انفرادی ہوتی ہے ۔ اسے اسلامی تصوف میں حال اور معرفت کہتے ہیں

---

[1] تعلیم غوثیہ ۔ صفحہ ۹۸ ۔

جس کا بیان محال ہے ، جو بیان کیا جاتا ہے وہ علم معرفت ہے معرفت نہیں ۔ اس کا مزید ذکر آئندہ صفحات میں وحدت الوجود اور حقیقت انسانیہ وغیرہ کے تحت ملے گا ۔ اس سے پہلے 'خلافت فی الارض' کے متعلق کچھ عرض کر دینا ضروری ہے ۔

واضح رہے کہ اقبال نے اسرار و رموز میں 'نیابت الٰہی' اور 'نائب حق' کے الفاظ زیادہ استعمال کئے ہیں ۔ اس سے ان کی مراد اسلامی حکومت ہے ۔ صوفیائے کرام کے عقیدے کے مطابق وہی شخص 'نائب حق' کہلا سکتا ہے جسے قرب و ولایت کی نعمتیں بھی حاصل ہوں لیکن اقبال نے اپنی مذکورہ نظموں میں 'ولایت' اور 'اولیاء اللہ' کا ذکر (سیاسی مصالح کی بنا پر) نہیں کیا ، لیکن بعد میں فقر و قلندری کے تحت انہی امور کا ذکر پر زور الفاظ میں کیا ہے اور آخر تک ان کے کلام میں قلندری کی پر زور وکالت ملتی ہے ۔ کتب تصوف میں ظاہری نعمتوں سے استغنا اور باطنی نعمتوں یعنی توحید ، حقیقت و معرفت میں استغراق کو قلندری کہا گیا ہے ۔ علامہ کا قلندر بھی انہی صفات کا حامل ہے ۔

بہر حال صوفیائے کرام کے عقیدے کے بموجب اس موضوع کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مومن 'امانت الٰہیہ' کا استعمال کائنات کے مقابلے میں کرتا ہے تو وہ 'خلیفۃ اللہ فی الارض' کہلاتا ہے اور جب خالص خدا کے لئے کرتا ہے تو 'ولی' کہلاتا ہے ۔ کبھی ایک حالت کا غلبہ ہوتا ہے کبھی دوسری کا ، لیکن آخر میں یہی ہوتا ہے کہ اللہ کی محبت سب پر غالب آ جاتی ہے اور صوفی مقام ولایت کی مسرتوں میں زیادہ سے زیادہ مستغرق رہنے لگتا ہے ۔ اس وقت وہ 'انسان کامل' کہلاتا اور بے پناہ قوتوں کا حامل ہوتا ہے ۔

ان خصوصیات کے پیش نظر امامت ، خلافت ، اسلامی حکومت اور مسلم مملکت چاروں میں فرق ہے ۔ امامت اور خلافت میں ولایت کی نسبت مقدم ہے ۔ اسلامی حکومت کی بنیاد ظاہری احکام شریعت پر قائم رہتی ہے جیسا کہ دور خلافت راشدہ میں تھا لیکن ارباب 'خلافت' کے لئے ضروری ہے کہ وہ اہل ولایت بھی ہوں ۔ مسلم مملکت میں مسلمانوں کی حکومت ہوتی ہے لیکن ضروری نہیں کہ وہ سو فی صد اسلامی اصولوں پر مبنی ہو ۔ چاروں میں بیعت

ضروری ہے حالانکہ چاروں میں بیعت کی غرض اور صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ان الفاظ کو اکثر ان کے صحیح مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے استعمال کیا جاتا ہے جس کے باعث غلط مبحث ہوتا اور غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

اقبال نے 'خلافت فی الارض' یعنی ایسی حکومت کے قیام کی جانب پوری قوت سے توجہ دلائی ہے جو اسلامی احکام پر قائم ہو اور جس کے باعث اخلاق و روحانیت کو فروغ حاصل ہو۔ ان کا اولین مقصد یہ تھا کہ بلحاظ قوت و اقتدار ملت اسلامیہ دنیا کی کسی قوم سے پیچھے نہ رہے اور داخلی طور پر وہ اسلامی اصولوں پر عمل کرے۔

صوفیائے کرام نے فقر و ولایت کی جانب پوری توجہ صرف کی اور سیاسی غلبہ و اقتدار اور معاشی فارغ البالی وغیرہ کی طرف نسبتاً کم، کیونکہ سیاسی وجوہ کے علاوہ ان کے عقیدے کے مطابق جب تک ان چیزوں کی بنیاد اخلاق و روحانیت پر قائم نہ ہو، انسان، انسان کہلانے کا مستحق نہیں بنتا، نہ انسانیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کو بھی اس نظریے سے اختلاف نہ تھا۔ چنانچہ لاہور ریڈیو اسٹیشن نے ان کا ایک پیغام[1] ان کے انتقال سے چند روز قبل نوروز کے موقع پر نشر کیا تھا۔ اس میں وہ فرماتے ہیں "دور حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقیات پر بہت بڑا فخر و ناز ہے اور یہ فخر و ناز بلا شبہ حق بجانب ہے . . . لیکن ان تمام ترقیات کے باوجود ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، فسطائیت اور خدا جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں اور ان نقابوں کے نیچے دنیا بھر کے گوشوں میں 'قدر حریت' اور 'شرف انسانیت' کی وہ مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا . . .

"یاد رکھو انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی تعلیمی طاقتیں اپنی توجہ کو محض احترام انسانیت کے درس پر مرتکز نہ کر دیں گی، یہ دنیا بدستور درندوں کی

---

[1] مطبوعہ آثار اقبال۔ صفحہ ۲۱۰ - ۲۱۱ -

بستی بنی رہے گی . . . وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو نسل، زبان، رنگ و قوم سے بالا تر ہے . . .“

تاریخ شاھد ہے کہ صوفیائے کرام نے ھمیشہ 'ملوکیت کے جبر و استبداد' کو چیلنج کیا ہے اور 'قدر حریت' و 'احترام انسانیت' کی تبلیغ اپنی عملی زندگی کے ذریعہ کی ہے۔ دنیا میں خونریزی، فتنہ و فساد، ظلم و جور اور معاصیٔ کبیرہ کی مرتکب وھی جماعتیں اور قومیں ھوئی ھیں اور آئندہ بھی ھوتی رھیں گی جن کے نفس اور قلب میں فساد ھوتا ہے۔ اس کے برعکس پاکیزہ نفس اور طاھر قلب رکھنے والے افراد ھمیشہ امن و امان کے ضامن اور مبلغ رھتے ھیں۔ وہ خلق اللہ کی خدمت کرتے اور انسان کو اللہ سے سرکشی اور اس کی نافرمانی کرنے سے باز رکھنے کی کوشش کرتے رھتے ھیں۔ اس لحاظ سے 'انسانیت' کو فروغ دینے کے سلسلے میں تصوف اور صوفیائے کرام کی خدمات ھی صف اول میں نظر آتی ھیں۔

صوفیائے کرام کے دلوں میں عامۃ الناس سے (بلا لحاظ مذھب و ملت) ھمدردی ھونے کی ایک زبردست وجہ یہ ہے کہ ان کے عقیدے کے مطابق کائنات کا ذرہ ذرہ معشوق حقیقی کے جمال کا آئینہ ہے اور انسان میں اس کا ظہور بدرجۂ اتم ھو رھا ہے۔ چنانچہ یہ عقیدہ ھی اس بات کا ضامن ہے کہ صوفیائے کرام کا مسلک وہ واحد مسلک ہے جو اقبال کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کر سکتا ہے جو وحدت انسانیہ کو پیش نظر رکھتا اور 'نسل و زبان اور رنگ و قوم سے بالا تر ہے۔'

غرضیکہ 'خلیفۃ اللہ' یا 'نائب حق' بننے کے لئے 'حق' سے تعلق ضروری ہے۔ جہاں 'حق' سے تعلق نہ ھو وھی 'ملوکیت' اور 'چنگیزیت' ہے جس کی مخالفت صوفیائے کرام تو شروع ھی سے کر رہے ھیں اور اقبال نے ھمارے زمانے میں کی ہے۔

اسلامی تصوف کا کام یہ ہے کہ وہ نیابت و خلافت کے لئے افراد تیار کرے تاکہ ان افراد کے کاندھوں پر جب کبھی انتظام مملکت کی ذمہ داری رکھی جائے تو وہ احکام قرآن و سنت کے مطابق اپنے فرائض بہ خلوص نیت ادا کر سکیں جیسا کہ خلافت راشدہ کے دور میں ھؤا۔ لیکن اس کا اصل مقصود نہ حصول مملکت ہے نہ

اس کی جد و جہد ، بلکہ خدا ۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ولایت حقہ کا درجہ دیگر تمام نعمتوں سے اعلیٰ ہے کیونکہ اس میں امانات الہیہ کا استعمال محض خدا کے لئے کیا جاتا ہے ۔

توحید شریعت اور امور خلافت کے بعد (یا اس کے ساتھ ساتھ) توحید طریقت اور توحید حقیقت کی منزلیں آتی ہیں ۔ یہ اسلامی تصوف کی اعلیٰ ترین روحانی منزلیں ہیں ۔ اس سلسلے میں 'وحدت الوجود' یا 'حقیقت انسانیہ' ، 'رجوع الی اللہ' اور 'حصول قرب' کی وضاحت ضروری ہے ، کیونکہ یہ موضوعات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کئے جا سکتے ۔

'اسلامی تصوف' کے ماہرین اکابر صوفیہ اور اولیاء اللہ علیہم اجمعین ہیں ۔ انہوں نے یہی شہادت دی ہے کہ اسلامی تصوف کا اہم ترین حصہ جو 'وحدت وجود' 'انسان و کائنات کی حقیقت' ، 'عروج الی اللہ' اور 'قرب و حضور' سے بحث کرتا ہے براہ راست قرآن پاک ، احادیث نبوی ، سیرت حسنۂ نبوی اور اجماع علمائے حق[1] سے ماخوذ ہے ۔ چنانچہ تقریباً تمام اکابر صوفیہ اور اولیاء اللہ کا مسلک 'توحید وجودی' پر قائم تھا ۔ صرف بعض حضرات نے اس کی تعبیر سے اختلاف کیا ہے لیکن اول تو یہ اختلاف تعبیر محض لفظی ہے ۔ دوم تعبیر کے اختلاف سے اصل موضوع باطل نہیں ہوتا جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیات کی تعبیر و تفسیر کے اختلاف کے باوجود قرآن پاک اپنی جگہ حق ہے :

دو صد آئینہ یک روئے مقابل　　اگر صد رو نماید لیک یک روست

اقبال کے آخر حصۂ عمر کے کلام و خیالات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید وجودی کے قائل ہو گئے تھے ۔ چنانچہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی ، شرح ارمغان حجاز میں کہتے ہیں :

---

[1] عروج الی اللہ اور قرب و حضور وغیرہ ایسے امور ہیں جو باطن سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان کے متعلق صوفیائے کرام ، علمائے طریقت کی رائے کو مستند مانتے ہیں ۔ محض ظاہر پرستی میں الجھے رہنے والوں کو ان کی اصطلاح میں 'علمائے سوء' اور آج کل کی اصطلاح میں 'ملا' کہا جاتا ہے ۔

"۱۹۳۰ء کا ذکر ہے میں نے ایک ملاقات کے دوران میں علامہ سے عرض کی کہ مجھے مسئلۂ وحدت الوجود سمجھا دیجئے ۔ اس پر انھوں نے جواب دیا کہ 'در حقیقت یہ مسئلہ قال سے تعلق نہیں رکھتا ۔ جب تک تم پر یہ حالت طاری نہ ہو کہ اللہ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے ، اس وقت تک تم اس مسئلے کو کماحقہ نہیں سمجھ سکتے ۔ علاوہ بریں اس کی تعبیر بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے کہ اگر بیان کرنے والے سے معمولی سی فروگذاشت ہو جائے یا سننے والا غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر یا الحاد لازم آ جاتا ہے ۔ اس لئے تم بطور خود اس کو سمجھنے کی کوشش کرو . . .' جب میں نے حضرت مولانا حکیم برکات احمد صاحب ٹونکی مرحوم کے رسالۂ 'تحقیق وحدت الوجود' کا مطالعہ کیا تو میں نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا کہ لا موجود الا اللہ اور مجھے خوشی ہے کہ آخر عمر میں حضرت اقبال بھی وجودی ہو گئے تھے . . . "

تحقیق کی نظر سے یہ نکات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتے کہ توحید وجودی کی بنیاد 'نفی' خودی' کے بجائے استحکام خودی[1] پر ، فنا کے بجائے بقا پر ، زوال کے بجائے لا نہایہ روحانی عروج پر اور اس جہان کو ہیچ یا معدوم تصور کرنے کے بجائے اسے ہر طرح حق سمجھنے اور حق دیکھنے پر قائم ہے ۔ در اصل مذکورہ نوعیت کے جتنے الزامات اس پر عائد کئے جاتے ہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ غلطی سے دیگر اقوام کے غیر اسلامی فلسفوں اور نظریوں کو بعض مشترک اصطلاحات و الفاظ کے استعمال کی بنا پر اسلامی توحید سمجھ لیا جاتا ہے[2] اور صحیح اسلامی توحید (ذاتی و صفاتی) کے متعلق اکابر توحید کی توضیحات کا مطالعہ نظر غائر سے نہیں کیا جاتا ۔

---

[1] اس سے صوفیائے کرام کی مراد 'انائے باطلہ' کی نفی کر کے 'انائے حقہ' کا اثبات ہے کیونکہ شرک فی الذات کا استیصال اسی طرح ہو سکتا ہے ۔

[2] تفصیلات کے لئے 'نقد اقبال' از حضرت میکش اکبر آبادی کا مطالعہ کیا جائے ۔

اس غلط فہمی کی ایک وجہ اور غالباً سب سے بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ 'سیکھنے اور سمجھنے' سے بلند و بالا بھی ایک چیز ہے اور وہ ہے 'چشم حال سے توحید وجودی کا مشاہدہ'۔ جب تک کوئی اس بلند مرتبہ پر خود فائز نہ ہو وہ 'حقیقت' کو نہیں پا سکتا اور نہ فقر و تصوف کو سمجھ سکتا ہے۔ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ علم کے عام ذرائع پر شرح صدر[1] (کشف و الہام مؤمنین) کو اور سب پر وحی الٰہی کو برتری حاصل ہے لیکن سمجھنے سمجھانے کے لئے بھی مشائخین کبار نے کافی لٹریچر مہیا کر دیا ہے۔ اگر تلاش حق کی نیت سے اس کا مطالعہ کیا جائے تو اسلامی تصوف و توحید سے متعلق تمام غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اصدق[2] کلمۃ قالھا الشاعر قول لبید۔ الا کل شیی ما خلا اللہ باطل۔ یعنی سچا کلمہ جو شاعر لبید نے کہا ہے وہ لبید کا یہ قول ہے کہ 'سن لو کہ جو شے ماسوای اللہ ہے وہ باطل ہے' یعنی فی الحال معدوم ہے۔

قرآن پاک میں ہے کل شیی ھالک الا وجھہ[3]۔ یعنی اللہ کی ذات کے سوا تمام اشیا فانی ہیں (فی الحال فانی ہیں نہ کہ مستقبل میں فانی ہوں گی) آیۃ کل من علیھا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال ولا کرام[4]۔ میں 'وجہ' سے مراد 'ذات' ہے اور 'ذات' و 'وجود حق' ایک دوسرے کے عین ہیں۔ حدیث صحیح ہے کان اللہ ولم یکن معہ شیی (بخاری)، یعنی تھا اللہ اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی شے اور۔ الآن کما کان بھی اسی کی شان ہے۔ یعنی وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا (یعنی اس کے ساتھ اب بھی کوئی شے موجود نہیں ہے)۔ 'ذوات اشیا' تو ہیں لیکن وہ حق تعالیٰ کی ذات کی طرح حقیقی نہیں ہیں۔ ان کا 'ہونا' یعنی ان کا 'وجود' اعتباری[5] ہے۔

---

[1] فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام۔ پ ۸ - ع ٦
ترجمہ۔ جس کو اللہ چاہے کہ ہدایت کرے اس کی، تو وہ کھول دیتا ہے اس کا سینہ اسلام کے لئے۔

[2] اس حدیث کو بخاری و مسلم نے بروایت ابو ہریرہ نقل کیا ہے۔

[3] سورۃ قصص۔ آیۃ ۸۸۔ [4] پ ۲۷ - آیۃ ۲٦ -

[5] اس کی وضاحت آگے ایک جگہ ملے گی۔

قرآن پاک میں ہے ھوالاول والآخر والظاھر والباطن (سورۂ الحدید ۔ آیۃ ۳) یعنی وھی اول ہے ، وھی آخر ہے ، وھی ظاھر ہے اور وھی باطن ہے ۔

ایک جگہ ہے انک میت و انھم میتون (پ ۲۳ ۔ ع ۱۷) یعنی (اے محمد) تحقیق تو اور وہ سب میت ھیں اور معدوم (یہاں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ فی الحال میت ھیں نہ کہ زمانۂ آئندہ میں)۔ ظاھر ہے کہ اس آیۃ میں ھر شخص اور ھر شے کے تعین ظاھری ھی کو باطل قرار دیا گیا ہے نہ کہ اس کی حقیقت کو ۔ ورنہ کم از کم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو زندہ ، موجود اور مخاطب بھی تھے ، 'میت' نہ کہا جاتا ۔

یہاں شاید یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں تو یہ آیۃ موجود ہے : وما خلقنا السماء والارض وما بینھما باطلاً (پ ۲۳-ع ۱۲) یعنی اور نہیں پیدا کیا ھم نے آسمان و زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے 'باطل' لیکن مذکورہ بالا حدیث (اصدق کلمۃ . . . الخ) نیز قرآن پاک کی اس آیۃ (انک میت . . . الخ) میں سب کو 'میت' معدوم اور باطل قرار دیا جا رہا ہے در آنحا لیکہ سب موجود ھیں ۔ لیکن ذرا غور کرنے سے یہ اشتباہ رفع ھو جائے گا اور واضح ھو جائے گا کہ حدیث مذکور میں 'غیر اللہ' کو باطل قرار دیا گیا ہے اور آیۃ بالا میں جملہ موجودات عالم کو 'حق' کہا جا رہا ہے ('باطل' نہیں بنایا ۔ لہذا اس کی ضد 'حق' ھی ھو سکتی ہے ۔ تیسری کوئی صورت ھی نہیں) ۔ پس معلوم ھؤا کہ 'موجودات' عالم 'حق' ھیں اور 'غیر حق' 'باطل' و 'معدوم' اور 'میت' ہے ۔ اسی لئے اھل تصوف 'غیر حق' کو (بلحاظ حقیقت ، نہ کہ بلحاظ تعین و تجسم) معدوم و باطل مانتے ھیں ۔ ورنہ 'حق' کے مقابلے میں 'باطل' کو موجود اور اللہ کو اس کا خالق ماننا پڑے گا جو قطعاً غلط اور نصوص قرآنی کے خلاف ہے ۔ چند اثباتی آیات یہ ھیں :

خلق السموات والارض بالحق (پ ۲۳-ع ۱۵) یعنی پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو ساتھ حق کے ۔ ما خلقنا السموات والارض وما بینھما الا بالحق و اجل مسمی (پ ۲۶-ع ۱) یعنی نہیں پیدا کیا ھم نے آسمانوں کو اور زمین کو اور جو کچھ درمیان ان کے ہے

مگر ساتھ حق کے اور مقررہ وقت کے۔ پس حق تعالیٰ کو 'موجود حقیقی' سمجھتے ہوئے دیگر اشیا کو بھی اسی طرح 'موجود' ماننا ہی شرک فی الذات ہے۔ تصوف اسی شرک سے دل کو پاک کرتا ہے اور اسی کو حقیقی توحید قرار دیتا ہے۔ اس باب میں اکابر صوفیہ کے عقیدے کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر اللہ موجود نہیں ہے، وہی ایک ذات جو ہر اسم کی مسمی، ہر مظہر کی اصل اور ہر تعین کی حقیقت ہے۔ ہر وقت، ہر حال میں، ہر مسمی، ہر مظہر اور ہر تعین میں وارد ہو کر گاہ بصفت جلالی (جس کا کام مٹانا یا پردۂ غیب میں چھپانا ہے) اور گاہ بصفت جمالی (جس کا کام بنانا یا ظہور میں لانا ہے) ظاہر ہو رہی ہے۔ یا بالفاظ دیگر ''حق تعالیٰ ہی بحالہ و بحد ذاتہ جیسا کہ تھا ویسا رہ کر، بلا تغیر و تکثر، بغیر حلول و اتحاد و تجزیٰ و تقسیم، صفت نور کے ذریعہ، صور معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صور علمیہ کی کثرت[1]، ان کا تعین و تمیز حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا[2]۔''

انھی معنی میں اکابر صوفیہ کا قول ہے کہ تمام اشیا باعتبار حقیقت موجود حقیقی کی عین اور باعتبار تعین اس کی غیر ہیں لیکن یہ غیریت اعتباری ہے۔ ہمارے اپنے خیالات کو ہمارے وجود سے جو نسبت

---

[1] ممکنات عالم صور علیمۂ حقہ ہیں۔ حق تعالیٰ کے علم سے باہر وہ معدوم ہیں۔ بقول حضرت ابن عربی ان صورتوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔ ان کی کثرت سے وجود حقیقی کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس طرح ہمارے خیالات کی کثرت اور ذہنی دنیا سے ہمارے اپنے وجود کی وحدت متاثر نہیں ہوتی۔ عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ حق تعالیٰ کے علم کا مظاہرہ ہے اور یہ مظاہرہ بھی اس کے علم ہی میں ہو رہا ہے۔ ہم خود اور جو کچھ ہم اس عالم کو سمجھ رہے ہیں وہ بھی سب کچھ اس کے علم کے اندر ہی ہے لیکن اس کا علم بھی عین ذات ہے کیونکہ اس کی ذات سے اسے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔

[2] قرآن و تصوف، از جناب ڈاکٹر میر ولی الدین۔ صفحہ ۸۲۔

حاصل ہے اس کے سمجھ لینے پر اس جملے کا مفہوم بھی بآسانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔

تجلی کے معنی ظہور ہیں اور صورت یا تعین کے بغیر ظہور نا ممکن ہے۔ یہی مفہوم تمثّل کا ہے۔ چنانچہ ذات منزّہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الہی اور احادیث نبوی سے ثابت ہے۔ وادیٔ ایمن میں ایک درخت پر اس کا نور جلوہ گر ہؤا تھا، اسی نے 'انی انا اللہ' کا نعرہ لگایا تھا نہ کہ درخت نے۔ متعدد احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت بیداری اللہ تعالیٰ کو صورت مثالی میں دیکھا۔ اس سے اس کی شان تنزیہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام کے بصورت وجیہ کلبی ظاہر ہونے یا حضرت عزرائیل کے وقت واحد میں مختلف صورتوں کے ساتھ متعدد مقامات پر پہنچ کر روح قبض کرنے سے ان کی حقیقت جبرئیلی یا عزرائیلی میں کوئی نقص نہیں واقع ہوتا۔ صرف صورت، تعین، یا تجسم ہے جو مٹتا اور بنتا رہتا ہے۔ اسلامی تصوف میں شریعت کی حد تک ذوات اشیا سے افلاطونی فلسفہ کی طرح انکار نہیں کیا جاتا۔ شریعت کا تعلق ہی 'ظاہر' سے ہے اور انسان کے ظاہری افعال و اعمال پر ہی احکام شرعیہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ پس شریعت میں 'ظاہر' سے مراد ظاہری آثار و صفات اشیا بلا لحاظ حقیقت کے اور طریقت میں 'الظاہر' سے مراد ذات منزّہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا ہے۔ اس فرق کا ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ حقیقت میں حق تعالیٰ ہی الظاہر ہے اور وہی الباطن بھی ہے۔ یعنی وہ تنزیہ و تشبیہ دونوں کا جامع ہے۔ لہذا ہر چیز سے پہلے اہل دل کی 'نظر اللہ پر پڑنا' بھی صحیح ہے اور 'ہر شے میں اللہ کا جلوہ دیکھنا' بھی صحیح ہے اسی لئے تصوف یا طریقت میں باطل، فانی یا معدوم 'حقیقت شے' کو نہیں بلکہ صرف تعینات یا اعتبارات کو کہا جاتا ہے۔ حقیقت ایک ہی ہے جو ازلی، ابدی اور لافانی ہے اور وہی ممکنات عالم کے آئینہ میں جلوہ گر ہے۔ (اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ پ الم - ۱۱۵) طریقت یہ ہے کہ ہر شے میں اسی 'حقیقت' کا مشاہدہ کیا جائے۔ اگر مشاہدہ ہے تو ہم مسمیٰ کو دیکھیں گے ورنہ صرف اسم کا خیال رہے گا۔ حدیث میں اسی کو 'احسان' کہا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک بار حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوال کے جواب میں فرمایا تھا (یہ حدیث متفق علیہ ہے) ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک یعنی تو اللہ کی عبادت یوں کر گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اور اگر ایسا نہ ہو سکے کہ تو اسے دیکھے تو البتہ وہ تجھے دیکھتا ہے۔ عرفا کہتے ہیں کہ اس میں دو قسم کے عبادت گزاروں کا ذکر ہے (۱) خاص الخاص اور (۲) خاص۔ صورت اول میں مشاہدہ ہے جسے 'معراج' کہتے ہیں ('الصلواۃ معراج المومنین' میں اسی طرف اشارہ ہے) اور دوسری صورت مراقبہ کی ہے جو پہلی سے ادنیٰ ہے۔ عوام کی عبادت دونوں صورتوں سے خالی ہوتی ہے۔ فویل اللمصلین الذین ہم عن صلاتہم ساھون (پس وائے ہے ان 'نمازیوں' پر جو اپنی نمازوں سے غافل ہیں۔ الماعون۔ ۴-۵) انھی کے لئے کہا گیا ہے۔

امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہ فرماتے ہیں مار أیت شیئاً الارأیت اللہ فیہ او قبلہ او بعدہ او معہ او قط (یعنی نہیں دیکھا میں نے کسی شے کو مگر دیکھا میں نے اللہ کو اس شے میں یا اس سے پہلے یا اس کے بعد یا اس کے ساتھ یا فقط اللہ کو)۔ اس طرح مشاہدہ کے لحاظ سے سالک کے مختلف مراتب مقرر کئے گئے ہیں جس کی شرح کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ غرضیکہ صوفیائے کرام نے اس موضوع (احسان) کی بابت نہایت مفصل اور مدلل بحث کی ہے۔ البتہ تصوف میں اس اصول کی پابندی سختی سے کی جاتی ہے کہ جو الفاظ شان تنزیہی کے لئے موزوں ہوں ان کا استعمال شان تشبیہی کے لئے اور اسی طرح اس کے برعکس نہ کرنا چاہئے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

مثلاً برگ و بار بلکہ پورا درخت ایک ہی تخم کا ظہور ہوتا ہے لیکن پھول پتوں کو تخم اور تخم کو پھول پتہ نہیں کہتے۔ اسی طرح بندہ کو خدا یا خدا کو بندہ نہیں کہہ سکتے۔ اقبال کے اشعار اور خطبات میں تقریباً یہ تمام نکات مذکور ہیں لیکن عدم گنجائش کے باعث صرف چند مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے۔ مثلاً اقبال کائنات کی ہر چیز کو 'باطل' قرار دیتے اور صرف ذات اللہ کی حقیقی موجودگی کے قائل ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وھم و گماں لا الہ الا اللہ
کیا ھے تو نے متاع غرور کا سودا
فریب سود و زیاں لا الہ الا اللہ
خرد ھوئی ھے زمان و مکاں کی زناری
نہ ھے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ (ضرب کلیم)

یہ عالم یہ ھنگامۂ رنگ و صوت — یہ عالم کہ ھے زیر فرمان موت
یہ عالم یہ بت خانۂ چشم و گوش — جہاں زندگی ھے فقط خورد و نوش
خودی کی یہ ھے منزل اولیں — مسافر[1] یہ تیرا نشیمن نہیں

اس طرح وہ عالم کی نفی کرنے کے بعد صوفیوں کی طرح اثبات حق بھی علمی طور پر نہیں بلکہ قلب کے حوالہ سے یوں کرتے ھیں:

جہان دل جہان رنگ و بو نیست — در او پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

یا مثلاً یہ شعر:

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الا ھو

یا مثلاً مذکورۂ بالا اشعار جن کی ردیف لا الہ الا اللہ ھے۔

اقبال اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ 'جمال ذات' کے عاشق کا مرتبہ ان الفاظ میں بیان کرتے ھیں:

ھر کہ عاشق شد جمال ذات را — اوست سید جملہ موجودات را
(جاوید نامہ)

اقبال نے جس قدر اعتراضات 'نفیٔ خودی' یا خودی کو فراموش کر دینے کے متعلق کئے ھیں وہ اسلامی تصوف پر عائد ھو ھی نہیں سکتے کیونکہ اس میں 'خودیٔ باطلہ' اور عالم کے وجود باطل کی نفی کی جاتی ھے اور مندرجہ بالا مثالوں سے ثابت ھے کہ اقبال بھی کسی وجود باطل کے قائل نہیں ھیں۔

---

[1] تصوف میں مسافر کے لئے سالک اور 'سفر' کے لئے 'عروج الی اللہ' ھے جس کی کچھ تفصیل آگے عروج الی اللہ کے تحت ملے گی۔

صوفیائے کرام کی طرح اقبال بھی ذات منزۂ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا بیان کرتے ھیں ۔ حتیٰ کہ 'نزول' یا 'تنزل' کا مترادف 'اترنا' بھی ایک جگہ استعمال کیا ھے (تنزلات ستہ اسلامی تصوف کی خاص اصطلاح ھے) البتہ اشعار ذیل میں فلاسفروں کی تقلید میں انھوں نے 'وجود حقیقی' کے لئے لفظ 'زندگی' استعمال کیا ھے ۔ مثلاً 'بال جبریل' کے 'ساقی نامہ' میں ھے :

اتر کر جہان مکافات میں رھی 'زندگی' موت کی گھات میں
مذاق دوئی سے بنی زوج زوج اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رھے اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رھے

پھر آگے چل کر 'خودی' کے اوصاف یوں بیان کرتے ھیں :

خودی کیا ھے؟ راز درون حیات خودی کیا ھے؟ بیداری کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند سمندر ھے اک بوند پانی میں بند
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
کرن چاند میں ھے شرر سنگ میں یہ بیرنگ[1] ھے ڈوب کر رنگ[2] میں
ازل سے ھے یہ کشمکش میں اسیر ھوئی خاک آدم میں صورت پذیر

ان اشعار میں وھی باتیں بطور اشارات مذکور ھیں جنھیں اکابر صوفیہ نے 'تنزلات وجود' کے پردے میں مرتبۂ احدیت (بے رنگی) سے 'مرتبۂ انسان' تک بیان کی ھیں ۔ اسلامی تصوف میں 'تنزلات وجود' کا بیان نہایت مدلل ، مفصل اور باقاعدہ قرآن و حدیث کے حوالوں کے ساتھ موجود ھے ۔ یہ جامعیت اور اتنی تفصیلات معہ اسناد اقبال کے فرمودات میں موجود نہیں ۔

اقبال کے خطبات میں فلسفیانہ طرز استدلال ھے جس سے غیر مسلم مفکرین کو اسلامی نظریات کے قریب لانا مقصود ھے لیکن ان کے فلسفیانہ استدلال سے بھی 'وجود حقیقی' کی وحدت ھی ثابت ھوتی ھے ۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا عبدالسلام خاں کے ایک قابل قدر مقالہ[3] کی چند سطریں ملاحظہ ھوں ۔

---

1 اسلامی تصوف میں اسے مرتبۂ احدیت یا تنزیہ کہتے ھیں ۔
2 اسلامی تصوف میں اسے تشبیہ کہتے ھیں ۔
3 دیکھئے 'اقبال کی الہیات کا مجمل خاکہ' مطبوعہ 'اقبال پر ایک نظر' مؤلفہ سید محمد شاہ ایم ۔ اے ۔

''مخلوق یا کائنات کی حیثیت بھی اقبال کے زاویۂ نظر سے انائے کامل کے فعل سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ خالق بھی یہی فعلیت مطلقہ ہے جس میں اس کی تکاثفی اور اندرونی حیثیت کا اعتبار ہے لہذا خلق مخلوق اور خالق ان سب میں ذات اور حقیقت کے اعتبار سے فرق نہیں . . . فعلیت مطلقہ ہمیشہ سے سرگرم ظہور ہے ۔ اس میں نہ کبھی تعطل تھا اور نہ ہو سکتا ہے ۔ یہ شیون افعال ہیں اور ہر فعل ایک تاثیر یا خلق یا ظہور ہے ۔ وجود و حیات کا سمندر مسلسل جاری ہے ۔ ہماری عقل و فکر اپنی مخصوص نوعیت و طرز کی بناء پر اس کو منقطع اور منفرد افعال کی شکل میں ہمارے سامنے لاتی ہے[1] . . . فعلیت مطلقہ کی شان ہی اظہار ہے ۔ مظاہرہ اور خود نمائی وجود حیات کا ذاتی اقتضا ہے اور حیات مطلقہ اور وجود مطلق کے اظہار ہی کا نام 'کائنات' یا 'خلق' ہے ۔ اگر اظہار نہ ہو تو فعلیت اور وجود مطلق کے کوئی معنی نہیں ۔ گویا کائنات ذات کی صفت حیات اور وجود کی نمائش ہے بلکہ خود ذات کی اپنی ذاتی صفت ہے ۔

چشم او روشن شود از کائنات تا ببیند ذات را اندر صفات[2]

---

[1] حکماء کے مشاہدات اور ان کے نظریے اپنی جگہ حق ہوتے ہیں لیکن وہ بدلتے رہتے ہیں اور صرف حقیقت کے اجزاء کو پاتے ہیں ۔ اسلامی تصوف ان سے بلند اور ارفع چیز پیش کرتا ہے ۔ وہ اجزاء سے نکال کر کل تک پہنچاتا ہے جس کے لئے استدلال عقلی سے زیادہ وجدان یا کشف صدر کی ضرورت ہے ۔ کشف صدر سے جو حقیقت دریافت ہوتی ہے اس کا بیان الفاظ میں نہیں ہو سکتا ۔ اسلامی تصوف میں اسی کو 'معرفت' کہتے ہیں ۔

[2] یہ طرز بیان فلسفیانہ ہے لیکن باتیں تقریباً وہی بیان ہو رہی ہیں جو صوفیائے کرام 'وحدت وجود' کے تحت اپنے مخصوص اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں ۔

محمد عبدالغنی نیازی

باقی آئندہ

اقبال اور آرٹ

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا　　حرف تمنا جسے کہ نہ سکیں روبرو

فن کی ابتداء انسانی روح کی قوت تخلیق کے اظہار سے ہوتی ہے اور فنون لطیفہ کا وجود انسانی طبع کے انشراح کی تمنا کا رھین منت ہے جو تخلیق کے عمل کو بروئے کار لا کر حاصل کی جاتی ہے ۔ وہ فن جس میں مضطرب طبیعت کے لئے راحت اور بے قرار دل کے لئے تسکین نہ ہو، فن لطیف کہلانے کا مستحق نہیں ہے ۔ انسانی طبیعت کو سرور دینے اور روح کی بے چینی کو متوازن اور معتدل کرنے کا صرف یہی طریقہ نہیں ہے کہ مسرور کن نغمات یا دیدہ زیب مناظر سے لطف اندوز ہوا جائے بلکہ ھیجان آور نغمے اور اضطراب افزا مناظر بھی اس کا مداوا ہو سکتے ھیں ۔ جو نغمہ جنوں کی گود میں پرورش پا کر عالم شباب میں پہنچا ہو اور اس کے رگ و پے میں ایک ایسی آگ جاری و ساری ہو جو خون دل میں حل کی گئی ہو ، تو ایسا نغمہ اضطراب کے جنوں کا اچھا معالج بن سکتا ہے ۔ وہ خود ایک عالم اضطراب سہی ، تاھم اضطراب کا مداوا بھی یہی ہے ۔ یہی جملہ علتوں کا علاج اور یہی درد دل کے لئے جالینوس اور افلاطون ہے ، اسی سے طبیعت زیست کا مزا پاتی ہے ۔ فن یا آرٹ کی حقیقت یہی ہے کہ یہ ایک حرف تمنا ہے جسے ہم محبوبہ کے سامنے نہیں کہ سکتے اور اگر واضح طور پر کہ بھی لیں تو مطلب برآری نہیں ہو سکتی ۔ نیز ھمارا اس طرح کا عمل خلوتیوں کی حدیث رمز و ایماء کی نفی کرتا ہے لہذا اس حرف تمنا کا اظہار فن یا آرٹ کی صورت میں کیا جاتا ہے ۔ گویا آرٹ ھماری آرزوؤں کے اظہار کا دوسرا نام ہے ۔ آرزو پست ہوگی تو لازمی ہے کہ اس کا اظہار بھی پست ہو اور اگر آرزو بلند ہے تو اس کا اظہار بھی وقیع اور عظیم ہوگا اور اس اظہار کے لئے ھمت کی پستی سے کام نہیں چلتا ۔ حوصلہ ، خلوص اور خون جگر کی ضرورت ہے ۔ ورنہ بقول حسرت نامرادی ھمارے ساتھ رہے گی :

ہم آرزو کا حسرت سبب اور کیا بتاؤں؟
مری ہمتوں کی پستی مرے شوق کی بلندی

اقبال کے نظریات فن پر بحث کرنے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ اقبال سے پہلے کے فنی نظریات کا سرسری جائزہ لے لیا جائے تاکہ اس پس منظر کے بعد اس کے مسلک کی وضاحت بخوبی ہو سکے۔ "ان کے جیب سے پرانے نظریات میں سے ایک یہ ہے کہ آرٹ ایک قسم کی نقالی ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اسے تسلیم کرتے ہیں۔ افلاطون محض نقالی کی وجہ سے شعراء کا مخالف تھا، وہ انہیں جھوٹا تصور کرتا ہے اور ان کے کلام کو نوجوانوں کے لئے مخرب الاخلاق قرار دیتا ہے۔ اس کی مجوزہ سلطنت (Utopia) میں ان کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ ارسطو آرٹ کو پسند کرتا ہے اور اسے انسانی تخلیقی عمل قرار دیتا ہے جو خدا کی تخلیق کی پیروی میں ہے اس لئے زیادہ مناسب اور بہتر ہے لہذا وہ اسے با مقصد قرار دیتا ہے۔

انیسویں صدی کی ابتدا میں آرٹ کے با مقصد ہونے کے خلاف ایک تحریک فرانس میں فلابوٹ، گائیٹر، بادلائر اور روس میں پشکن، انگلینڈ میں والٹر پیٹر اور اوسکر وائلڈ اور امریکی ادیب ایپر ایلن پو کی زیر سرکردگی رونما ہوتی ہے جس کا نعرہ 'آرٹ برائے آرٹ' تھا۔ یہ ادیب آرٹ کو آزاد دیکھنے کے متمنی تھے۔ حسن کے مداح تھے اور آرٹ کی دوسری خوبیاں، صداقت اور نیکی وغیرہ ان کے نزدیک غیر متعلق یا زیادہ سے زیادہ ثانوی تھیں۔ 'حسن خود ایک خوبی ہے، اس کا اپنا ایک خاص مقام ہے، یہی حسن کا مقصود اور مطلوب ہے'۔ ان ادیبوں کے نظریات میں فن کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ایک مقصود ہے۔ ان کے نزدیک اخلاق سے متعلق تحریریں اور آرٹ بالکل علیحدہ چیزیں ہیں۔ 'جو شے مفید ہو جائے وہ حسین نہیں رہتی' گائیٹر کا یہ قول اس تحریک کا خلاصہ ہے۔ یہ تحریک ان دنوں کی پیداوار ہے جب کہ حسن و صداقت سے متعلق تمام پرانے نظریات تباہ کئے جا رہے تھے۔ اس عہد کے ادیب 'انفرادیت کے شکار اور روایت کے دشمن تھے'۔[1] ڈاکٹر یوسف حسین خان 'روح اقبال' میں

---

[1] حاشیہ: ملخص از مضمون جناب ایم۔ ایم شریف صاحب۔ 'اقبال کا تصور فن' اقبال جنوری ۵۸۔ صفحہ ۲۔

رقمطراز ہیں کہ وکٹر ہیوگو نے 'آرٹ برائے آرٹ' کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا تھا (صفحہ ۹)۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ ۱۸۶۴ء میں شیکسپیر کے فرانسیسی ترجمے پر ایک نہایت جامع دیباچہ لکھا تھا جس میں دیباچہ نویس نے لکھا ہے "۳۵ سال کا عرصہ ہونے آیا (یعنی ۱۸۲۹ء میں) کہ ایک روز والٹیئر کے المیہ ناٹکوں کے متعلق ایک صحبت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی، میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ والٹیئر کے ناٹکوں میں اشخاص ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ دوسرے فقرہ سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہمیں خالص 'آرٹ برائے آرٹ' کی مثالیں ملتی ہیں۔ غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ 'آرٹ برائے آرٹ' مناظرہ اور بحث کے لئے ایک اصول موضوعہ بن گئے۔"

لیکن شائد اس کو علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر کوزین نے اپنے ایک لکچر میں استعمال کئے تھے۔ "آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لئے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے . . . مذہب، مذہب کی خاطر ہونا چاہئے۔ اخلاق، اخلاق کی خاطر اور آرٹ، آرٹ کی خاطر۔ نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادہ اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے۔" (مذہبی اور جمالیاتی مسائل صفحہ ۲۷)۔

'انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس مسئلے پر بڑی زور و شور کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ، آرٹ کے لئے ہے یا زندگی کے لیے، خود وکٹر ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے . . .' (۳۰ روح اقبال حاشیہ)۔

ان کے بعد کلائیو بل Clive Bell اور راجر فرائی Roger Fry کے زمانے میں ان خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ "تم جو کچھ کہتے ہو وہ قابل توجہ نہیں ہے۔ جو شے قابل توجہ اور قابل دید ہے وہ یہ ہے کہ تم کس طرح اپنی بات کو ادا کر رہے ہو۔ تمہارا پیغام اچھا ہو یا برا، سچا ہو یا جھوٹا، اس سے کوئی سروکار نہیں۔ آرٹ صرف آپ کے طریق اظہار یعنی Form سے متعلق ہے"[1]۔ اس عہد میں 'آرٹ

[1] جمالیہ (ص ۲۳۔ ۲۴) مضمون جناب ایم۔ ایم شریف صاحب، حوالۂ ماسبق)

برائے آرٹ' کی جگہ 'آرٹ برائے کارم' کا نظریہ پیدا کیا گیا۔ اقبال کے زمانے میں یہ دونوں تحریکیں زوروں پر تھیں۔ اقبال نے پہلی تحریک کی طرف بالکل توجہ نہ دی اور دوسری کی اس نے واضح مخالفت کی۔ جو آرٹ کو بامقصد قرار دیتے ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ آرٹ کی حسن آفرینی یا مسرت پر زور دیتا ہے اور دوسرا اسے زندگی کا ناقد قرار دیتا ہے جس کا کام سوسائٹی کی اصلاح کرنا ہے۔ خود افلاطون ایسے آرٹ کا جو انسانیت کی خدمت گزاری کرے اور اچھے شہری پیدا کرنے میں ممد و معاون بن سکے مخالف نہیں تھا اور اس کے با مقصد ہونے پر اور حقیقت پر مبنی ہونے پر زور دیتا تھا۔ (ملخص مضمون حوالہ ما سبق)۔

اقبال نے 'ادب برائے ادب' اور 'ادب برائے زندگی' کے موضوعات پر اپنے خیالات کا تفصیل سے اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک 'فن برائے فن' نظر کا فریب ہے، ملمع کاری ہے، حرف سازی ہے، ایک ایسا خوش رنگ پھل ہے جس کا ذائقہ بڑا کڑوا اور جس کے اثرات نہایت مہلک ہیں۔ وہ ایک جسم ہے بے روح، بے جان تصویر ہے جو متحرک ہونے پر بھی عالم تصاویر سے گزر کر عالم اجسام میں قدم نہیں رکھ سکتی۔

جو فن کار ذوق حیات سے روگردانی کرتا ہے اس کی قوم اجل آشنا ہونے میں بڑی سرعت سے کام لیتی ہے۔ ایسا فن کار لوگوں کے دلوں کو لبھانے کی خاطر زشت کو خوب کر کے دکھاتا ہے۔ اس کے بوسے گلوں سے ان کی تازگی لے لیتے ہیں۔ اس کے نغمے بلبل کے دل سے ذوق پرواز چھین لیتے ہیں۔ یوں وہ اپنے فن کی قیمت وصول کرتا ہے اور ہماری زندگی اس کے فن کا نذرانہ بن جاتی ہے۔ جب ہم اس کے نغموں کی محویت میں حقائق حیات سے روگردان ہو کر خود فراموشی اختیار کر لیتے ہیں تو ہستی کی تمنا ہمارے دل سے جاتی رہتی ہے۔ ایسا آرٹ فکر کی کشتی نازک کو تو رواں کر دیتا ہے لیکن عمل سے آدمی کو بیگانہ بنا دینا بھی اسی کا کام ہے۔

در یم اندیشہ اندازد ترا   از عمل بیگانہ می سازد ترا

ہم اس کے کلام سے خستگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ انجمن کی انجمن اس کے دور جام سے تباہ حال ہو جاتی ہے۔ اس کے ابرِ نیساں میں برق چھپی ہوتی ہے۔

فن کا چمن رنگ و بو کا ایک سراب ہوتا ہے۔

چونکہ بر کے نیست در بستان او   یک سراب رنگ و بو بستان او

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ جو حسن وہ پیدا کرتا ہے اسے صداقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لہذا ایسے فنکار سے بچنا چاہئے۔

از خم و مینا و جامش الحذر   از مئے آئینہ فامش الحذر

یہ کانوں کے راستے زہر قاتل کھلا دیتا ہے۔ آدمی کو ایسا فن تن آساں بنا دیتا ہے۔ انسان اس کے زیر اثر نحیف و کمزور ہو جاتا ہے۔ وہ 'گریۂ طفلانہ' میں مصروف رہتا ہے اور آہ میں پناہ ڈھونڈھتا ہے۔ اقبال نے درحقیقت 'شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ' کے زیر عنوان فن کی خصوصیت واضح کرتے ہوئے اپنے پیشرو فن کاروں کے مزاج کا اچھی طرح تجزیہ کیا ہے اور ان کی شاعری کا خلاصہ بےخانوں کی دریوزہ‌گری، کاشانوں کے روزنوں میں سے جھانکنا، افسردہ خاطر اور آزردہ دل رہنا، دربان کی لکدکوب سے مردہ ہو جانا قرار دیا ہے۔ یہ شعراء شکووں میں ماہر اور غم کی بدولت 'مانند نے' کمزور ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کے نالے ہمسائے کو سونے نہیں دیتے۔

جو اس شور سے میر روتا رہے گا   تو ہمسایہ کاہے کو سوتا رہے گا

اور اس طرح ان کا کلام اپنے حلقۂ اثر کے لوگوں کو تباہ کر دیتا ہے۔

شیونش از جان تو سرمایہ برد   لطف خواب از دیدۂ ہمسایہ برد

اقبال نے 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں انھی خیالات کا اظہار کیا ہے کہ "کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے قوم کے لئے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خان کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔" (دیباچہ مرقع چغتائی)

اقبال نے اپنی شاعری میں ایسے فن کار کے چنگل سے بچنے کی تلقین کی ہے اور سخن کو پرکھنے کے لئے زندگی کی کسوٹی کو لازم ٹھہرایا ہے۔ اگر کوئی کلام زندگی کی ضروریات کا ساتھ دیتا ہے اور اس سے ستیز کی دعوت ملتی ہے اور گریز مذموم نظر آتا ہے تو ایسا فن واقعی قابل قدر ہے اور جو فن زندگی کی عیار پر پورا نہ اترے اسے اقبال نے رد کیا ہے۔

اے میان کیسہ ات نقد سخن ❊ بر عیار زندگی آو را بزن

اور ایسے فکر کی تلاش کر جو عمل کی رہبری کرے جیسے کہ بادل کی گرج سے پہلے چمک اس کا اعلان کرتی ہے۔ یہ فکر صالح ہونی چاہئے۔ تاکہ اس کے عواقب بھی صالح ہوں۔

فکر صالح در ادب می بایدت ❊ رجعتے سوئے عرب می بایدت

اور اس کے لئے اقبال ہمیں عرب کی جانب متوجہ ہونے کا مشورہ دیتے ہیں۔ عجم کے چمن زاروں کی ہم سیر کر چکے، ہند و ایران کی بہاریں دیکھ لیں، اب ہمیں صحرا کی گرمی سے آشنائی کی ضرورت ہے، باد صرصر کی رفاقت کی حاجت ہے، گل لالہ پر گلگشت کا موسم چلا گیا، اب ریگ سوزاں پر چلنے کا وقت آگیا ہے۔

تر نہا بر لالہ پا کوبیدۂ ❊ عارض از شبنم چوگل شوئیدۂ
خویش را بر ریگ سوزاں ہم بزن ❊ غوطہ اندر چشمۂ زمزم بزن

چشمۂ زمزم میں غوطہ لگانا زندگی کی حقیقتوں سے آشنا ہونے کے لئے ضروری ہے۔ ہم بلبل کی طرح شیون میں مبتلا رہ چکے، اب کوہ بلند پر آشیانہ بنانے کی ضرورت ہے جو برق آشنا اور شعلہ آشام ہو۔

آشیاں برق و تندر در برے ❊ از کنام جرہ بازاں برترے

تاکہ ہم اس طرح پیکار حیات میں کامراں ہو سکیں۔

تا شوی در خورد پیکار حیات ❊ جسم و جانت سوزد از نار حیات

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے فن کاروں کی راہنمائی عرب کی جانب کیوں کی ہے؟ کیا ہند و ایران کی شاعری میں اقبال کے پسندیدہ افکار و طریق پر گامزن کوئی شاعر نہیں تھا؟ راقم الحروف کی یہ رائے ہے کہ ہند و ایران کی شاعری میں اقبال کے مسلک کی ہمنوائی بہت کم درجے پر میسر آ سکتی ہے جب کہ عربی شاعری کا ایک کثیر حصہ 'نغمے کی آتشناکی' رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ اس رجعت سے مراد 'اسلامی فن کاروں' کو اسلامی اقدار حیات کے اپنانے اور ان کے اظہار و تبلیغ کا مشورہ دینا ہے۔ جاوید نامہ کی 'وادی طواسین' (ص ۴۸) میں رومی اقبال سے کہتا ہے:

گفت آں شعرے کہ آتش اندروست اصل او از گرمیٔ اللہ ہوست
آں نوا گلشن کند خاشاک را آں نوا برہم زند افلاک را
آں نوا بر حق گواہی مے دہد با فقیراں پادشاہی مے دہد
خوں ازو اندر بدن سیار تر قلب از روح الامیں بیدار تر

جب کہ ہندی شعرا کے ہاں زندگی کا پیغام نہیں ہے۔

اے بسا شاعر کہ از سحر ہنر رہزن قلب است و ابلیس نظر
شاعر ہندی، خدایش یار باد جان او بے لذت گفتار باد

ان کے ہاں عشق کا تصور پست اور ان کے اعمال بڑے ناپسندیدہ ہیں۔

عشق را خنیاگری آموختہ با خلیلاں آذری آموختہ

جب کہ شاعر کا کام سوز و مستی پیدا کرنا ہے اور یہی سوز و مستی نقشبند عالم ہے اور اس کے بغیر شاعری ماتم ہے۔ اگر کوئی مرد نغمہ سرا ہو تو اس کا نغمہ ملت کو کوئے یار تک لے جاتا ہے۔

نغمۂ مردے کہ دارد بوئے دوست ملتے را می برد تا کوئے دوست

اقبال نے اسی امر کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

ایسا نغمہ ادائے محبوبی سے معرا ہوتا ہے۔

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی کہ بانگ صور سرافیل دل نواز نہیں

اس نوا کا کام تو داناؤں کے اندیشوں کو جنوں آمیز کرنا ہے اور اس کا نشاط پرسوز ہوتا ہے۔

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

اقبال نے ہندوستان کے فنون لطیفہ سے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاج نفس نے
شاعر! ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے؟ (شاعر)

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز (ضربِ عجم)

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار

چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار
(ہنروران ہند)

اور یہ کمزوری ضمیر کی ناپاکی کی وجہ سے ہے۔

نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

ان فن کاروں کو فن کی 'ظاہریت' بہت پسند ہوتی ہے۔ ان کا فن سرور کا سرچشمہ اور عیش و مسرت کا گہوارہ ہوتا ہے۔ اقبال نے 'فن برائے فن' کے ان علمبرداروں سے متعلق 'در بیان فنون لطیفۂ غلاماں' (زبور عجم) میں اپنے خیالات کا تفصیل سے اظہار کیا ہے۔ وہ انہیں 'کلیمان بے ید بیضا' قرار دیتے ہیں۔ ان کا حرم زمزم نہیں رکھتا، ان کے اندیشۂ تاریک میں ملتوں کے مزار ہوتے ہیں، چشمۂ حیوان نہیں ہوتا، ان کی خامی کی ایک وجہ ان کا جذبۂ تقلید ہے:

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد عجمی بھی

مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرودِ ازلی بھی

معلوم ہیں اے مردِ ہنر تیرے کمالات
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی

فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی
("مصور" ۔ ضرب کلیم)

فن کار اور فطرت کے موضوع پر علامہ نے 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں یہ ظاہر کیا ہے "کہ فطرت فن کار کی شخصیت کو متاثر کرتی ہے اور اظہار کے راستے میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ جو فن کار اس کے حسن پر فریفتہ ہو کر اس کی عکاسی کرتا ہے وہ اپنی خودی سے بیگانہ ہو جاتا ہے اور مکمل حسن کا جلوہ نہ خود دیکھ سکتا ہے اور نہ دوسروں کو دکھا سکتا ہے۔ اور جو فن کار فطرت پر تصرف کر کے اسے اپنے رنگ میں رنگ دیتا ہے وہ حسن آفرینی کا کام سر انجام دیتا ہے اور اس کا فن ابدیت سے ہمکنار اور باعظمت ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ عمل فطرت کے حسن پر اضافہ کرتا ہے:

آں ہنرمندے کہ برفطرت فزود — راز خود را بر نگاہ ما کشود
آفریند کائنات دیگرے — قلب را بخشد حیات دیگرے

اقبال کے نزدیک فن کا مقصد اپنی خودی کو فطرت کے آئینے میں ظاہر کرنا ہے تاکہ اس کا ظہور زیادہ تابناک، بافروغ اور بافراغ ہو سکے جب کہ 'فن برائے فن' میں فطرت کے حسین مظاہر کی عکاسی ہوتی ہے اور فن کار کا خون جگر ان مظاہر پر کوئی رنگ و روغن نہیں چڑھاتا اور ہم فنکار کی شخصیت سے متعلق کچھ نہیں جان سکتے اور اس کی 'تخلیق' فطرت کی اس تصویر سے جسے ہم خود بآسانی مشاہدہ کر سکتے ہیں کسی طرح بلند پایہ نہیں ہو سکتی۔

'فن برائے فن' سروری کیفیتوں کا حامل اور فن برائے زندگی افادہ و سرور کا مخزن ہوتا ہے۔ ہم اسے ایک مثال سے واضح کرنا چاہتے ہیں۔ موسم گرما میں ایک قافلہ سورج کی تپش، باد صرصر کے تھپیڑوں اور پیاس کی شدت سے بیتاب ہو کر کسی نخلستان میں پناہ لیتا ہے۔ کارواں، ٹھنڈی چھاؤں اور پانی کی خنکی پا کر اتنے محو ہو جاتے ہیں کہ انہیں اپنے مال و متاع کا کوئی خیال نہیں رہتا اور اس عالم میں جان و مال سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں! اس کے مقابلے میں اگر یہی کاروانی ٹھنڈی چھاؤں میں سستا بھی لیتے اور مدھوشی سے ہمکنار نہ ہوتے اور انہیں زندگی کی ناگہانی افتادوں کا احساس رہتا اور یوں اگلی منزل کے لئے زاد راہ کی تیاری کرتے، نہاتے دھوتے، کھاتے پیتے، کمر کستے، لباس بدلتے اور سرور و افادہ دونوں سے مستفید ہو کر منزل نو کے حدی خوان بن جاتے تو ان کا یہ عمل زیادہ

مطمع اور زیادہ درست ہوتا۔ منزل حیات کے کاروانیوں کا بھی یہی حال ہے وہ سرور میں مدہوش ہو کر سب کچھ لٹا دیتے ہیں اور اگر اس سرور کے عالم میں افادہ کا لحاظ بھی رکھتے ہیں تو کامیاب و کامران ہو جاتے ہیں۔

اقبال کے فن میں سرور اور افادہ کا جو حسین سنگھم ہے، اس کے پیشرو اس دولت خداداد سے روم ہیں۔ اقبال کی عظمت محض فلسفیانہ افکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ رموز حکمت کو انھوں نے جس پیرائے میں ظاہر کیا ہے اس نے ان رموز کو اتنا حسین بنا دیا ہے کہ ہم ان کے مشاہدے سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور فکر کی جولانی کے ساتھ ساتھ ہماری شخصیت کی گہرائیوں سے عمل کی قوت انگڑائیاں لے کر بیدار ہونے لگتی ہے۔

اگرچہ اقبال کی شاعری کے مقاصد کی تفصیل ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے تاہم سرسری طور پر مقصد اور آرٹ کے تعلق پر اظہار خیال کرنا لازمی نظر آتا ہے۔

علم و فن از پیش خیزان حیات علم و فن از خانہ زادان حیات

اقبال کے نزدیک فن یا آرٹ کی ایک غائت ہے۔ جس طرح علم عمل کے بغیر بیکار ہے بلکہ حجاب اکبر ہے، اسی طرح جو فن زندگی کا خدمت گزار نہ ہو وہ کسی کام کا نہیں۔ "زندگی اور فنون لطیفہ کا باہمی رابطہ اقبال کو سب سے زیادہ عزیز ہے . . . ان کے نزدیک زندگی ایک جذب و شوق کا نام ہے۔" (ص ۲۳ - عبادت بریلوی 'ماہ نو' اپریل ۵۲) اس کی ایک غائت اور خاص مقصد ہے۔ اسی مقصد کا حصول زندگی کو حسن و خوبی عطا کرتا ہے۔ اقبال نے اسی مقصد کو یوں ظاہر کیا ہے:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تابندہ ایم

زندگی بلا مقصد کے دوام اور استقلال سے بیگانہ رہ جاتی ہے اور سلسلۂ روز و شب زندگی کے تمام آثار کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتا ہے۔ لیکن جو مظہر حیات مقصد کی شراب سے سرشار ہو کر مستیٔ حیات سے آشنا ہو جائے وہ روز و شب کے سلسلے کی اس سیلابی زد سے محفوظ رہتا ہے۔

اے ز راز زندگی بیگانہ خیز ! از شراب مقصدے مستانہ خیز !

اس شراب مقصد کے حصول کے لئے خون جگر صرف کرنا پڑتا ہے۔ جلس سخن میں 'آب چشم' شامل کر کے اس کی قیمت بڑھائی جاتی ہے۔ فن کار کئی مسلسل راتیں بےقراری اور اضطراب میں گزار دیتا ہے، تب کہیں جا کر اسرار کے پردے آلھتے ہیں اور حقیقت جلوہ گر ہوتی ہے ع افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر

قیمت جلس سخن بالا کنم ، آب چشم خویش در کالا کنم
بہر انساں چشم من شبہا گریست تا دریدم پردۂ اسرار زیست

اور اس مقصد کے حصول کی تگ و دو میں فن کار کی صناعی وہ کچھ کر سکتی ہے جس کا بیان کرنا مشکل ہے۔

نغمۂ مردے کہ دارد بوئے دوست ملتے را می برد تا کوئے دوست

اور یہ فن کار کے دل کی ہی گرمی یعنی آرزو ہوتی ہے جو اسے ایک لمحہ کے لئے بھی قرار نہیں لینے دیتی۔

آں دل گرمے کہ دارد درکنار پیش یزداں هم نمے گیرد قرار

اور ایسے با مقصد فن کار کے نغمے زود اثر اور دیر پا ہوتے ہیں، ان کی اثر اندازی لا محدود اور اس کے افق لا تنور ہوتے ہیں۔

با دو بیتے در جہان رنگ و خشت می تواں بر دن دل از حور بہشت

ایسی شاعری جو آدمیت کا احساس دلاتی اور رموز حیات آشکار کرتی ہے پیغمبری کا کام سر انجام دیتی ہے۔

شعر را مقصود گر آدم گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

اور یہ آدم گری مقصد کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ جب فن کار شراب مقصد سے مست ہو کر اپنے فن کی جلوہ گری کرتا ہے تو اس کا فن عشق و مستی یعنی عمل کی دوامی قوتوں کے لئے 'پیغام برخیز!' لاتا ہے۔

یکبہ نوائے سینہ تاب آوردہ ام عشق را عہد شباب آوردہ ام

مقصد کی عظمت کی مناسبت سے فن کار کے فن کی اہمیت بڑھتی ہے۔ مقصد کی بلندی کو استوار کرنے اور آرزو کو جاندار بنانے کی تمنا کو اقبال نے یوں پیدا کرنا چاہا ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

جتنی بڑی کوئی شخصیت ہوگی اتنا ہی اس شخصیت کا فن عظیم قرار دیا جائے گا۔ اس لئے اقبال شخصیت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا تمام فلسفہ، ان کی حکمت و معانی آفرینی شخصیت کو سنوارنے اور آدم کو مقام آدمیت سے آشنا کرنے پر منحصر ہے۔ شخصیت کی اہمیت اس لئے بھی زیادہ ہے کہ آرٹ کے آئینے میں آرٹسٹ کی مکمل شکل نمودار ہوتی ہے جو اس کی ظاہری ہیئت اور حالت سے بدرجہا بہتر اور کامل ہوتی ہے۔ وہ جو کچھ ہے اس کا ظہور صرف انہی تصورات و جذبات کی ادائیگی کے وقت ہوتا ہے جو فن کار کے دل و دماغ میں پرورش پا رہے ہوتے ہیں اور جن کے تانے بانے سے اس کی سیرت یا شخصیت ترتیب پاتی ہے۔ یہ شخصیت مقاصد آفرین ہوتی ہے اور مقصد کا ظہور حسن کے پیرائے میں کر کے مقصد کو زیادہ خوب بنا دیتی ہے۔

حسن خلاق بہار آرزوست   جلوہ اش پروردگار آرزوست

شاعر یا فن کار کے سینے میں حسن کے جو جلوے ہوتے ہیں ان کا اگرچہ تمام تر اظہار اس سے نہیں ہو سکتا، تا ہم ان جلووں کی ایک معمولی سی جھلک ہی اس فن کار کی دلی کیفیت کو واضح کر سکتی ہے۔

سینۂ شاعر تجلی زار حسن   خیزد از سینائے او انوار حسن

حقیقت کے ان صدہا جلووں کو مکمل تابانی شاعر کے خون جگر کی بدولت ملتی ہے۔ فن کار حسن کے عام مظاہر کو ایسی نظر سے دیکھتا ہے اور انہیں ایسے معانی عطا کرتا ہے کہ ان کی خوبی دو بالا ہو جاتی ہے۔ ''حسن در اصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے نہ کہ محبوب میں، اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو اس وقت حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے کے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی...'' (ص ۲۶-۲۷) یوسف حسین خان کا یہ تجزیہ اقبال کے تصور حسن کی مکمل ہمنوائی نہیں کرتا۔ حسن دیکھنے والی آنکھ کا رہین منت ضرور ہے لیکن اسے محض اندرونی احساس قرار دینا نا انصافی ہے، شفق کا جلوہ جب ہماری توجہ کا مرکز بنتا ہے تو اس میں کوئی خصوصیت اور جاذبیت ہوتی ہے جو ہمارے لئے کشش کا باعث بنتی ہے۔ اب اگر دیکھنے والا فن کار ہے تو وہ اس

جلوے کو اپنے بیان یا اظہار کی بدولت خوب سے خوب تر بنا دیتا ہے۔

از نگاهش خوب گردد خوب تر فطرت از افسون او محبوب تر

فن کا ملتزِ ایسا کار گر ہوتا ہے کہ فطرت اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ بے نقاب ہو کر منصۂ شہود پر آ جاتی ہے اور حسن کی اس طرح کی باز آفرینی عشق و مستی یا بہار آرزو کی تخلیق کرتی ہے اور زندگی کا اعتبار بڑھاتی ہے۔

حسن خلاق بہار آرزو است جلوہ اش پروردگار آرزوست
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تا بندہ ایم

غرضیکہ اقبال کی شاعری میں حسن کا مفہوم بھی عشق کی طرح نہایت وسیع ہے۔

اس کی دو جنسیں تو بادی النظر میں ہی ظاہر ہو جاتی ہیں :

(ا) جمالی مظاہر حیات۔ (ب) جلالی مظاہر حیات۔

اقبال دریاؤں کی روانی ، گلوں کی شادابی ، شبنم کی سیرابی، شفق کی سرخی اور فطرت کی بوقلمونی پر مسرت محسوس کرتا ہے اور ان مظاہر سے آپسے حسن کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ہاں اس احساس کا کمال ان مظاہر کی دید سے متعلق ہے جن میں ہیبت و جبروت، شان و شکوہ، عزم و استقلال نمایاں ہو اور شان سر بلندی ظہور کرتی ہو۔ ان جلالی مظاہر حسن میں اسے پہاڑوں کی بلندی ، کوہ و دمن کی پختگی ، مسجد قرطبہ کا ثبات دوام اور تند و تیز بہنے والی ندیوں کی کوہ شکافی، اہرام مصر کی عظمت نہایت پسند ہے۔ وہ ان میں ایک ایسے حسن کا نظارہ کرتا ہے جو دوسروں کی نگاہوں سے پوشیدہ رہتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا مسلک اردو و فارسی کے دوسرے شعرا سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ راقم الحروف کی یہ رائے ہے کہ اقبال نے

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود راز خود را بر نگاہ ما کشود
آفریند کائنات دیگرے قلب را بخشد حیات دیگرے

میں جس حسن کی تخلیق کا ذکر کیا ہے وہ جلالی مظاہر سے متعلق ہے۔ اسی سے ایک نئی کائنات پیدا ہوتی ہے ، اسی سے قلب کو نئی حیات

ملتی ہے ، قطرہ شبنم حسین ہوتا ہے خاص کر جب کہ وہ پھول کی نازک پتی پر آویزاں ہو لیکن اس کے مقابلے میں ہیرے کی کنی کی چمک اقبال کے نقطۂ نظر سے حسن کا پختہ اور اعلیٰ مظہر ہے ۔ شبنم کی صورت میں حسن سریع السیر اور گریز پا ہے اور ایسے ہی حسن سے متعلق اقبال نے بانگ درا کے حصہ اول کی ایک نظم 'حقیقت حسن' میں حسن کی زوال پزیری کو ہی حسن کی خوبی قرار دیا ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جناب یوسف حسین خان حسن کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال قرار دیتے ہیں ۔ لیکن حقیقت حال اس کے برعکس ہے ۔ جس طرح اقبال کے خیالات و نظریات وطن کے ضمن میں ارتقائی منزلوں کی صورت میں تبدیل ہوئے اور انہوں نے ملی شاعری اختیار کی اسی طرح حسن سے متعلق ان کا جو نظریہ 'حقیقت حسن' میں ظاہر ہوتا ہے، آئندہ جا کر بالکل تبدیل ہو گیا ہے ۔ ہیرے کا حسن پختگی کا آئینہ دار ہے ، اسے دیکھ کر زندگی کا وقار بڑھتا ہے اور زندہ و پائندہ رہنے کی تمنا دل کی گہرائیوں سے انگڑائیاں لے کر ابھر آتی ہے اور اس حسن کو اقبال نے فن کار کی دقیقہ رسی ، سخت کوشی اور خون جگر کی سیرابی کا نتیجہ قرار دیا ہے ۔ وہ اہرام مصر پر ضرب کلیم میں جن خیالات کا اظہار کرتے ہیں ان سے اسی قسم کے حسن اور پختہ کاری کا پتہ چلتا ہے ۔

اہرام کی عظمت سے نگونسار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر

اور زبور عجم میں 'در فن تعمیر مردان آزاد' کے زیر عنوان فن کی اسی حسن آفرینی کا ذکر ہے۔

خیز و کارے ایبک و سوری نگر — وا نما چشمے اگر داری جگر
دیدن او پختہ تر سازد ترا — در جہان دیگر اندازد ترا

ایک فن کار جب حسن کے کسی مظہر کو دیکھتا ہے تو اس کی شخصیت کی مناسبت سے اس منظر کو ایک نیا رنگ اور ایک نئی توجیہ ملتی ہے ۔ اگر اس کا مسلک فن برائے فن کا ہے تو وہ اس مظہر حسن کی سرور آور اور مسرت آگیں تصویر ایسے پیرائے میں کھینچتا ہے کہ سننے والے مسحور ہو جاتے ہیں اور زندگی کی تلخیاں اور اس کے ہنگامے ان لمحات مسرت میں نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ ایسی

سُرور ہر فنِ لطیف کی بنیاد پڑتی ہے اور ہر فن کار اس سرور سے کسی حد تک کم و بیش بہرہ‌ور ہوتا ہے ۔ لیکن اس سرور کی فراوانی فن کار کے فن لطیف کو انسانیت کی دشواریوں کا مداوا نہیں بننے دیتی اور انسانی قوت تخلیق کی نادانستہ توہین ہوتی ہے اور رفتہ رفتہ زندگی کے حقائق سے گریز اختیار کرنا ایسے فن کا مطمح نظر بن جاتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں حسن کے جمالی مظاہر سے ایک تاثر لے کر جب 'فن برائے زندگی' کا علمبردار فن کار ایسے کسی مظہر کو اپنی شخصیت کا رنگ دیتا ہے، تو اس کا فن حسن و سرور اور افادہ کے ملے جلے تاثرات پیدا کرتا ہے اور اگر ایسا فن کار حسن کے جلالی مظاہر کو اپنا موضوع بنا لے جیسا کہ اقبال کا مسلک ہے تو اس کا فن سرور کے ساتھ شدت عمل اور ہیبت و شوکت کو جنم دیتا ہے ۔

نغمہ می باید جنوں پروردۂ آتشے در خون دل حل کردۂ
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے ؟
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے ؟

نغمہ کی آتشناکی فن کار کے دل سے پیدا ہوتی ہے ۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

یہی خونِ جگر اقبال کی شاعری کا خلاصہ ہے، اسی خون جگر سے فن کار کی سیرت و شخصیت کا اندازہ ہوتا ہے اور اس کے خلوص کی شدت اور ہمہ گیری واضح ہوتی ہے ۔ ہر کہ و مہ خون جگر صرف نہیں کر سکتا ۔ فن کی باریکیوں کے لئے جو جانکاہی درکار ہوتی ہے، آپ ہم اس خون جگر کی ایک صورت قرار دے سکتے ہیں ۔

خشک سیروں تن شاعر کا لہو ہوتا ہے
تب نظر آتی ہے اک مصرعۂ تر کی صورت

لیکن اقبال کا مسلک اس ضمن میں خلوص، عشق، شدت عمل اور سوز دروں کی ہمنوائی کرتا ہے ۔ 'خون جگر' کی اصطلاح اسی عشق و خلوص کو ظاہر کرنے کے لئے ہے ۔ زندگی کو پائیدار بنانے اور ملت کو کیفیت بلند تک لے جانے کا متمنی فن کار ہی عشق آشنا اور پر خلوص

ہوتا ہے ۔ 'فن برائے فن' یعنی محض سرور کے طلب گار فن کار کو اپنے دل و دماغ پر ہیجانی جذبات و تصورات طاری کرنے کی کیا ضرورت ہے جب اس کا مقصد وحید ہی سرور و مسرت کا حصول ہے ؟ اب اگر آپ جانکا ہی کی ضرورت در پیش آئے تو آپ ایسے فن سے کیا سروکار ؟ یہی وہ مقام ہے جہاں سے ترقی پسند ادیبوں کا مسلک اقبال سے جدا ہوتا ہے ورنہ ان کے نزدیک فن کا بامقصد ہونا فن کے مبادیات میں سے ہے ۔ لیکن ان کے مقاصد سفلی نے ان کے فن کا وقار پست کر دیا ہے اور ان کے مقاصد کی یہ پستی اُن کی شخصیتوں کی کمزوری، بے یقینی اور منافقت کا نتیجہ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کھوکھلے نعرے بے سمت اور بے اثر ہوتے ہیں اور ان کا فن آرٹ کے مقام سے گر کر محض پروپیگنڈا بن گیا ہے اور 'مقصدیت' کی فراوانی نے فن کی کامرانی کو نامرادی میں تبدیل کر دیا ہے اور سرور کا صفایا ہو گیا ہے ۔ ان تمام خرابیوں کی وجہ ان کے ہاں خلوص کا فقدان، تنگی ور زر پرستی ہے ۔ فن کا کام انسانیت کی خدمت کرنا ہے ۔

خدمت آمد مقصد علم و ہنر کارہا را کس نمی سنجد بہ زر

خلوص کے فقدان کی وجہ فن کار کی وہ بے یقینی ہے جو اس کے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے ہے اور وہ اپنے اظہار اور اپنے یقین میں ہم آہنگی نہیں پا سکتا ۔ شاید ترقی پسند ادیب اس نکتے سے آشنا نہیں اس لئے وہ اقبال کو بے عمل ثابت کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں تا کہ اس طرح وہ اقبال کے فن میں خلوص کا فقدان ثابت کر سکیں اور یوں اس کی شخصیت کا اثر زائل ہو جائے اور اس کے فن کی حسین و پر عظمت عمارت کا ایک مستحکم ستون گرا دیا جائے۔ ان کا یہ الزام ان کی نفسیاتی کمزوری کی نشاندہی کرتا ہے اور انہیں اس نکتے کی طرح جو اپنی ناک ضائع کر لینے پر ہر ناک والے کو وہ دیکھتے ہی 'وہ نکٹا . . .' پکار اٹھتا تھا ، اپنا عیب چھپانے کی خاطر اقبال میں بھی یہی عیب (بے عملی) نظر آتا ہے ۔ ان کے فن کی بے یقینی کا یہ عالم ہے کہ یہ لوگ خود تو مالدار ہوتے ہیں، جاگیرداری ان کی پشت پناہی کرتی ہے اور نعرے لگاتے ہیں مزدوروں سے ہمدردی کے ۔ اس وجہ سے ان کا فن بلند پایہ ہونے سے محروم رہتا ہے ۔

اقبال موضوع کی عمدگی اور صالحیت کے مبلغ ہیں۔

فکر صالح در ادب می بایدت رجعتے سوئے عرب می بایدت

موضوع عمدہ ہو، فکر صالح ہو، اظہار خوشگوار ہو، یہی فن کا کمال ہے۔ اس خلوص کی فراوانی فن کار کی سیرت کو پاکیزگی عطا کرتی ہے اور اس کی زبان کوثر میں دھل جاتی ہے۔ اس کے نغمے زہر چکانی نہیں کرتے۔ وہ اخلاقی اقدار کی پابندی کرتا ہے اور جذبۂ شوق سے متأثر ہو کر حسن بیان اور حسن اظہار کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا اور ہر دیوانہ وارفتگی میں ہوشیاری کو قائم نہیں رکھتا۔

با چنیں جوش جنوں پاس گریباں داشتم

در جنوں از خود نرفتن کار ہر دیوانہ نیست

ایسا فن کار معاشرت، تہذیب و تمدن اور ملکی و ملی روایات کا لحاظ رکھتا ہے اور نازک سے نازک موضوع کو بیان کرتے وقت بھی برہنگی اختیار نہیں کرتا۔ وہ شناسائے راز ہوتا ہے، خلوت آشنا ہوتا ہے۔

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است

حدیث خلوتیاں جزبہ رمز و ایما نیست

اور اس رمزیت کی خاطر بڑی دشواریاں در پیش آتی ہیں۔ ایک طرف ادائیگی اور اظہار کا حق ادا کرنا ہوتا ہے، تو دوسری طرف حسن کا پاس رکھنا پڑتا ہے، وہ حسن جو اظہار کی خوبی کا دوسرا نام ہے۔ ورنہ 'برہنہ گوئی' بد ذوقی اور زشتی کو جنم دیتی ہے اور یہیں سے فحاشی کی منزل کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کی ایک وجہ محنت سے جی چرانا اور دوسری اخلاقی قیود سے بے ہنگم آزادی ہوتی ہے اور ترقی پسندوں کا یہی مسلک ہے۔

اقبال رمزیت پر جان دیتا ہے۔ اس رمزیت اور 'آتشناکی' میں گہرا تعلق ہے، دونوں خون جگر، حوصلہ اور تحمل کی پیداوار ہیں۔ ورنہ ہرزہ سرائی اور یاوہ گوئی کے لئے کسی تحمل، فن یا حوصلے کی کوئی ضرورت نہیں۔

تفیں کی آتشناکی اور سوز دروں کی انتہائی کیفیات جس فن کار کو

حاصل ہو جائیں اس کا فن بھی ہیبت و جبروت اور قدرت و تخلیق کا مجموعہ بن جاتا ہے ۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے ۔ کیا حسن جلالی مظاہروں سے متعلق ہو سکتا ہے ، یا یہ محض اقبال کی اپج اور سینہ زوری ہے ؟ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ، حسن دیکھنے والی آنکھ کا رہین منت ہوتا ہے ۔

حسن را از خود برون جستن خطا است آنچہ می بایست پیش ما ست کجاست؟

مشاہد کی شخصیت کی جیسی ساخت ہوگی ، اسے اپنی اس ساخت کے مزاج کی مناسبت سے ہی مظاہر حیات میں حسن محسوس ہوگا ۔ شفق کی سرخی ، صبح کا انشراح ، دریا کی روانی ، سبزہ کی شادابی ، گلوں کا تبسم ، رنگ و خوبی کا تناسب ، ستاروں کا ہجوم ، چاند کی چاندنی . . . ان مظاہر میں حسن کا احساس ہر انسان کو ہوتا ہے ، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ حسن کے ان جمالی مظاہر کے علاوہ وہ مظاہر حیات جن میں ایک جلالی شان ہو حسن سے جبرہ ور نہیں ہوسکتے ۔ اقبال کے ہاں پہاڑوں کی سر بلندی ، طوفان کی قیامت خیزی ، اہرام مصر . . . وغیرہ مظاہر حیات میں بھی ایک حسن ہوتا ہے اور شاید جمالی مظاہر سے زیادہ دیر پا اور زندگی کے اعتبار کو بڑھانے والا حسن انہی مظاہر سے وابستہ ہے ۔ ہیجان پسند طبیعتوں کو جو لطف و سرور ان جلالی مظاہر کی دید سے ملتا ہے وہ انہیں جمالی مظاہر سے حاصل نہیں ہو سکتا ۔

ع نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

دلبری بے قاہری جادو گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

میں حسن کی اسی حیثیت کی جانب اشارے کئے گئے ہیں ۔

خون جگر کے ضمن میں مزید یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ 'خون جگر' کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک فن کار کا خلوص اور اظہار کی

شدت، جذبے کی ہیجانی کیفیت، اثر پذیری اور اثر انگیزی کی شدید ہونا کا موجود ہونا اور یہ فن کے 'معنی' سے زیادہ متعلق ہے۔ دوسری صورت فن کی باریکیوں کی جانب مکمل توجہ دینا اور اپنی تمام محنت فن کی ظاہری حالت یعنی صورت کو سنوارنے میں صرف کر دینا۔

اقبال نے پہلی صورت کی جانب بڑی ہمت سے اشارے کئے ہیں۔

قیمت جنس سخن بالا کنم — آب چشم خویش در کالا کنم
بہر انسان چشم من شبہا گریست — تا دریدم پردۂ اسرار زیست
مثل گل از ہم شکافم سینہ را — پیش تو آویزم این آئینہ را
گفت آن شعرے کہ آتش اندر اوست — اصل او از گرمیٔ اللہ ہو است
لخت دل پر خونے از دیدہ فرو ریزم — لعلے ز بدخشانم برداروبجامم زنہ

برگ گل رنگیں ز مضمون فن است
مصرع من قطرۂ خون من است

صد نالۂ شبگیرے صد صبح بلا خیزے
صد آہ شرر ریزے، یک شعر دلآویزے

اقبال کے ان اشعار سے اُن کے موضوع کی عظمت اور ان کا معنی کو پسند کرنا ظاہر ہے۔ اردو کے دوسرے شعرا معنی سے زیادہ صورت کو پسند کرتے تھے۔ لہذا اقبال نے اسی لئے اپنے آپ کو نہ شاعر تصور کیا ہے اور نہ اپنے لئے اسے پسند ہی کیا ہے۔ وہ اپنے اہل وطن سے اس امر کے شاکی ہیں کہ وہ اقبال کو شاعر شمار کرتے ہیں اور ان کی بے تابی جان سے نا آشنا ہیں۔

کم نظر بے تابیٔ جانم نہ دید — آشکارم دید و پنہانم نہ دید

دربار نبیٔ کریم میں اقبال نے دردناک الفاظ میں یوں شکایت کی ہے۔

من اے میر امم داد از تو خواہم — مرا یاران غزلخوانے شمردند

ان کے موضوع کی عظمت انھیں شعرا کے زمرے میں شامل ہونے سے

رو سکتی ہے - انھیں اس امر کا خوف ہے کہ کہیں انھیں شاعر تصور کر کے ان کے مخاطب اُن کے پیغام سے غافل نہ ہو جائیں - ان شعرا کا مسلک اور اقبال کا ان سے ہم مسلک نہ ہونا ان اشعار میں ملاحظہ ہو :

بکوئے دلبراں کارے ندارم	دل زارے غم یارے ندارم
نہ خاک من غبار رہگزارے	نہ در خاکم دل بے اختیارے
بجبریل امیں ہم داستانم	رقیب و قاصد و دربان ندارم
"مرا زیں شاعری خود عار نا ید	کہ در صد قرن یک عطار نا ید"

اور یہی جذبہ اس مکتوب سے بھی ظاہر ہو رہا ہے - "میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا - فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ، ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لئے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ، ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست	کہ بر من تہمت شعر و سخن بست"

مکتوب بنام سید سلیمان ندوی - ۲۰ اگست ۳۵ء
صفحہ ۱۹۵ اقبال نامہ جلد ۱

اسی جذبے کے زیر اثر انھوں نے اپنی فن کاری سے متعلق یوں اظہار کیا ہے : "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں - مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس! اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں - کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں ، اس واسطے کہ آرٹ (فن) غائت درجے کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لئے ممکن نہیں . . . " (مکتوب بنام سید سلیمان صفحہ ۱۰۸ اقبال نامہ جلد ۱ ، ۱۰ اکتوبر ۱۹ء) - اس تمام اظہار کی وجہ اقبال کی پیشبندی کی خواہش ہے کہ کہیں اُن کے معنی سے نظر ہٹا کر اُن کے فن کی ظاہریت ہی قارئین کی توجہ کا مرکز نہ بن جائے ورنہ ان کے ہاں 'فن' کی صورت بھی کمال کے درجے پر فائز ہے -

"اقبال فنون لطیفہ میں صورت سے زیادہ معنی اور ہیئت سے زیادہ مواد کو اہمیت دیتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں حسن صورت کا احساس اور جمالیاتی اقدار کا شعور نہیں ۔ وہ ان سب کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں۔ لیکن حسن صورت اور جمالیاتی اقدار کا تصور ان کے یہاں مختلف ہے ۔ وہ انہیں مجرد اقدار تصور نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں تو ان کا وجود ہی اس وقت ہوتا ہے جب معنویت اپنے شباب پر پہنچتی ہے۔" عبارت 'ماہ نو' حوالہ ما سبق

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے 'روح اقبال' کے فنی تجزیہ کے زیر عنوان (صفحہ ۸۳/۱۱۳) اقبال کے محاسن کلام پر معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت کو پیش نظر رکھ کر تبصرہ کیا ہے۔ ان کی نظر اقبال کے تصور حسن کے ایک حصے پر مرکوز رہی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا یہ تبصرہ تشنہ اور بے جان ہے۔ شاعرانہ مصوری ، تشبیہات ، اثر آفرینی ، محاکات ، غزل گوئی ، ترکیبوں کی جدت ، یہ چند عنوان قائم کر کے اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری سے مثالیں دی گئی ہیں ۔ محاسن لفظی و معانی کے لئے وہ بانگ درا کی نظم "حقیقت حسن" کو پیش کرتے ہیں۔ ادبی مصوری کے لئے 'بزم انجم' کا انتخاب ہوتا ہے۔ شاعرانہ مصوری کے لئے 'ایک آرزو' پسند کی جاتی ہے ۔ منظر کشی کے لئے 'کشمیر' جاذب نظر بتائی گئی ہے ۔ اثر آفرینی کے لئے 'فاطمہ بنت عبداللہ' کو اعلیٰ ترین نمونہ قرار دیا ہے اور اُس کے ساتھ 'شکوہ' کے چند بند شامل کر کے اقبال کا کمال بلاغت واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ 'ایک شام' کو محاکات کے ضمن میں پیش کر کے غزل گوئی کے موضوع کی جانب آئے ہیں اور اقبال کے طرز ادا کی شوخی اور ندرت کا اظہار کر کے مسلسل غزلیات کے متعلق بات کی گئی ہے اور ترکیبوں کی جدت میں اقبال کی ترکیبوں کا ایک خاکہ پیش کر کے یہ تجزیہ ختم کر دیا گیا ہے ۔

ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ یہ منظومات اقبال کی شاعری کے اچھے نمونے شمار ہو سکتی ہیں۔ لیکن اقبال ادیبانہ اور فنکارانہ مصوری میں ، محاکات اور جذبات نگاری میں ، اثر آفرینی اور غزل گوئی میں اپنے پیشروؤں اور معاصرین سے جو مختلف اقدار

دکھتے ہیں وہ اس تجزیے سے قطعاً واضح نہیں ہو سکیں اور نہ اُن کے فن سے متعلق نظریات کی ارتقائی تصویر ہی کھینچی جا سکی ہے۔

لہذا ہم اس فرق کو واضح کرنے کے لئے اقبال کے فن کے چند نادر نمونے پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں منظر کشی کے بے شمار نمونے میسر آ سکتے ہیں مثلاً:

گفت روزے با ہمالہ رود گنگ — آب زد در دامن کہسار چنگ
پیکرت از رودھا زنار پوش — اے ز صبح آفرینش یخ بدوش
پات محروم خرام ناز ساخت — حق ترا با آسمان همراز ساخت
این وقار و رفعت و تمکین چه سود — طاقت رفتار از پایت ربود
بر گوساز هستی موج از رم است — زندگانی از خرام پیہم است

ہمالہ اور گنگا کا یہ مکالمہ زندگی کی حقیقتوں کو واضح کرتا ہے۔ اس منظر کشی کا مقصود فردوس نظر پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ دل و دماغ پر چند معنی خیز کیفیات طاری کرنا مطلوب ہیں۔ اس کے مقابلے میں بانگ درا کی ایک منظر کشی ملاحظہ ہو۔ یہ اقبال کے ابتدائی عہد کی یادگار ہے۔ یہاں ندی کی منظر کشی مناظر فطرت کی عکاسی کے لئے کی جا رہی ہے اور فن برائے فن کا نمونہ ہے۔

آتی ہے ندی فراز کوہ سے گاتی ہوئی
کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی
آئنہ سا شاہد قدرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

(صفحہ ۵ بانگ درا)

'بال جبریل' کی نظم 'ساقی نامہ' میں ندی کی تصویر ملاحظہ ہو۔

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی — اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی — بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ — پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقیٔ لالہ فام — سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

(صفحہ ۱۶۶)

یہ اقبال کے پختگی کے دور کی تخلیق ہے۔ یہاں اقبال نے ندی کی تصویر محض اپنے فلسفۂ عمل کو بیان کرنے کی خاطر اتاری ہے اور فن کی

یہ شاعر خوبیاں اس قطعۂ نظم میں سمو دی گئی ہیں۔ ندی کی یہ تصویر محاکات کے کمال کا ایک نادر نمونہ ہے اور اقبال کے مسلک ادب کا ایک نفیس شاہکار۔

'جاوید نامہ' معنوں کی بلندی، زور بیان، حسن تکلم کا ایک حسین امتزاج رکھتا ہے۔ اقبال نے افلاک کی سیر کرتے ہوئے رموز و معرفت کے جو نکات بیان کئے ہیں اس کی داد نہ دینا ادب ناشناسی اور کوتاہ بینی ہے۔ ان کے پیشروؤں میں دانتے (Dante) کا فن خیال آفرینی اور منظر کشی کے کئی لازوال مرقعے رکھتا ہے۔ لیکن علامہ کا زور بیان اس ضمن میں کسی سے کم نہیں ہے۔ وہ فلک زحل پر جعفر اور صادق کو قلزم خونیں میں غرق دیکھتے ہیں اور اُن کی اس غرقابی، زبوں حالی اور بدبختی کی جو تصویر اُنھوں نے کھینچی ہے وہ اقبال کی منظر کشی کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے۔

من چہ دیدم! قلزمے دیدم زخوں — قلزمے طوفاں بروں طوفاں دروں
در ہوا ماراں چو در قلزم نہنگ — کفچہ شب گوں بال و پرسیماب رنگ
موجہا درندہ مانند پلنگ — از نہیبش مردہ بر ساحل نہنگ
بحر ساحل را اماں یک دم نداد — ہر زماں کہ پارۂ در خوں فتاد
موج خوں با موج خوں اندر ستیز — در میانش زورقے در آفت و خیز

اندر آں زورق دو مرد زرد روے
زرد رو، عریاں بدن آشفتہ موے! صفحہ ۱۶۷

'بال جبریل' کی ایک غزل کے یہ شعر ملاحظہ ہوں۔

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اُکسانے لگا مرغ چمن

✓ برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

(صفحہ ۴۸)

اور یہ تمام منظر نگاری 'اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی' کا پیغام سنانے کے لئے پس منظر کی حیثیت رکھتی ہے اور اُن کی صوتی الر الکیری 'من' اور 'تن' کے فلسفہ کو واضح کرنے کے کام میں لائی گئی ہے۔ کوئی اور شاعر ہوتا تو وہ اس منظر سے فوراً اپنے گل رنگین

کی جانب گریز کرتا اور محبت کی خیالی دنیا میں پہنچ کر دم لیتا۔ یہی کیفیت 'ذوق و شوق' کی تمہید میں کار فرما ہے۔

قلب و نظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلسان
گرد سے پاک ہے ہوا برگ نخیل دھل گئے
ریگ نواح کاظمہ نرم ہے مثل پرنیاں

(صفحہ ۱۵۱)

صبح کا یہ سہانا سماں حسن ازل کی نمود کا احساس دلانے کے لئے ہے۔

حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں

اقبال الفاظ کے مقام اور حروف کی غنائی قدر و قیمت کا مکمل احساس رکھتا ہے۔ اس نے اپنے فن میں حروف کی صوتی (آہنگ) اثراندازی سے خوب کام لیا ہے۔ بانگ درا کی 'ایک شام' ش، س اور ر کی بدولت سکوت آفرینی میں کامیاب ہے۔ پیام مشرق کی نظم 'نوائے وقت' میں 'م' اور 'ن' کے حروف سے اک جہان معنی کی نمود ہوتی ہے۔

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم
در من نگری هیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم، من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری، مشتے ز غبار من
هنگامۂ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان و جہان او از نقش و نگار من
خون جگر مرداں سامان بہار من
من آتش سوزانم، من روضۂ رضوانم

وقت کو اس سے بڑھ کر 'شخصیت' شاید ہی کسی فن کار کے ہاں میسر آئی ہوگی۔

زبور عجم کی مشہور غزل :

'فرصت کشمکش مده این دل بے قرار را'

میں 'ر' کی تکرار نے وہ سماں باندھا ہے جس کا سرور حیطۂ تحریر سے باہر ہے اور یہ تمام اثر آفرینی :

تیشہ اگر بسنگ زد این چہ مقام گفتگو است
عشق بدوش می کشد این همه کوهسار را

میں عشق کی سخت کوشی اور بلند حوصلگی کے بیان کے لئے ہے۔
جاوید نامے کی ایک غزل :

با نشۂ درویشی در ساز و دمادم زن
چون پخته شوی خود را بر سلطنت جم زن

میں تمام کمال 'معنی' کے حسن کے علاوہ 'م' اور 'ن' کے غنائی اثرات کارهین منت ہے اور یہ تمام فن کاری جہان ناساز کو برهم زدن کے لئے بروئے کار لائی گئی ہے :

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد ؟ گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برهم زن

ضرب کلیم کی ایک نظم :

رومی بدلے، شامی بدلے، بدلا ھندوستان
تو بھی اے فرزند کہستان اپنی خودی پہچان

اپنی خودی پہچان !
او غافل افغان !

میں بھی نون کی تکرار سے 'طوفان' کا اثر پیدا کیا گیا ہے :

آوہی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا
جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان!

(صفحہ ۱۷۱)

اقبال کے کلام میں روانی زور بیان کے اظہار کے لئے بھی ہے اور معنی و موضوع کی نسبت سے بھی وہ زندگی کی رفتار اور عمل کی تیزگامی کو واضح کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لئے پیرایہ بھی رواں دواں اور تیزگام اختیار کیا جاتا ہے :

لکۂ ابر رواں — کشتیٔ بے بادباں
مثل خضر راہ داں — بر تو سبک ہر گراں
لخت دل ساربان — تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست!
سوز تو اندر زمام — ساز تو اندر خرام
بے خورش و تشنہ کام — پا بہ سفر صبح و شام
خستہ شوی از مقام — تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست!
شام تو اندر یمن — صبح تو اندر قرن
ریگ درشت وطن — پائے ترا یاسمن
اے چو غزال ختن — تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست!

(صفحہ ۱۲۸ پیام)

صاحب نظر جانتے ہیں کہ حدی مرکب عمل ہے اور نغمۂ ساربان میں در پردہ علامہ کی روح عمل بول رہی ہے 'جوئے آب' میں بھی اسی مطلب کو واضح کرنا مطلوب ہے:

این بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود — در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

نغمے کی مستی اور خودی کی پختگی کا حسین سنگم ملاحظہ ہو۔ شبنم اپنی ہستی کو برقرار رکھنا چاہتی ہے اور گل لالہ سے ہم آغوش ہو کر دوبارہ فلک کی جانب گریز کرتی ہے۔ قیام اور گریز کے لئے دیکھئے اس نظم کو کتنی دلآویز اور معنی خیز صورت دی گئی ہے:

من عیش ہم آغوشیٔ دریا نہ خریدم
آن بادہ کہ از خویش رہاید، نچشیدم
از خود نہ رمیدم — ز آفاق بریدم — بر لالہ چکیدم . . .
نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست
این زیر و زبر چیست؟ فریب نظر ماست
انجم بہ بر ماست! — لخت جگر ماست! — نور بصر ماست!
در پیرہن شاہد گل سوزن خار است
خار است و لیکن ز ندیمان نگار است
از عشق نزار است — در پہلوئے یار است — این ہم ز بہار است . . .
با اہل نظر ساز — چون من بفلک تاز

(صفحہ ۱۳۱ پیام مشرق)

بال جبریل کے ساقی نامہ میں زندگی کے بدلتے ہوئے رخ سے نقاب ہٹا کر سبک سیری اور ہمہ گیری کی جو تصویر کھینچی گئی ہے اس کے لئے بحر، وزن اور سلاست بیان ملاحظہ ہو :

دما دم رواں ہے یم زندگی ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
پسند، اس کو تکرار کی خو نہیں کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے

از جفائے دہ خدایاں کشت دھقاناں خراب
انقلاب !
انقلاب ! اے انقلاب !

(صفحہ ۱۳۴ زبور عجم)

میں بحر و وزن اور موضوع کی مناسبت کا بڑا لحاظ رکھا گیا ہے۔ بال جبریل کی نظم 'فرمان خدا' انقلاب اور شکست و ریخت کے جو اثرات پیدا کرتی ہے وہ بڑے واضح ہیں۔ دیکھئے اس کے لئے انداز بیان کتنا عمدہ اختیار کیا گیا ہے :

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو !

جس کھیت سے دھقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو !

جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو !
پیران کلیسا کو کلیسا سے ہٹا دو !

اقبال کا زور بیان جنوں ساماں ہے :

در نمی گنجد بجو عمان من بحر ہا باید پئے طوفان من

اور ان کے نغمے ان کے ساز کے حوصلے سے باہر ہیں :

نغمہ ام ز اندازۂ تار است بیش من نترسم از شکست عود خویش
(صفحہ ۴ اسرار)

ان کا کلام عشق کے لئے عہد شباب ہے اور زندگی کے لئے نعرۂ انقلاب! اور شب اندیشہ کے لئے ماہتاب! وہ حسن کا پروردگار ہے اور اپنی تخلیقی قوتوں سے اک جہان تازہ کو جنم دیتا ہے :

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا!

اس کا پیغام زندگی کا پیغام ہے اس کا فن زندگی کی ہمنوائی کرتا ہے دعوت ستیز دیتا ہے۔ لب ساحل قیام کرنا اُس کا شیوہ نہیں ہے۔ وہ کاروان عشق کا طائر پیش رس ہے، جو نغمے وہ سناتا ہے ویسے پہلے سننے میں نہیں آئے:

کس نہ سرود در چمن نغمۂ بار این چنیں

اس کا فن کوئے دوست تک لے جانے کا ایک بہانہ ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

اور وہ اُن فن کاروں کے زمرے سے تعلق رکھتا ہے جو زندگی کے نقیب ہوتے ہیں اور روح القدس کے ہمنوا!

نغمۂ مرد ے کہ دارد بوئے دوست ملتے را مے برد تا کوئے دوست!

وہ ایسا شاعر ہے جو ملت کا دل کہلانے کا حقدار ہے:

شاعر اندر سینۂ ملت چوں دل ملتے بے شاعرے انبار گل!

زور بیان کے مزید چند نمونے پیش خدمت ہیں:

ساقیا بر خیز و مے در جام کن محو از دل کاوش ایام کن
شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است گر گدا باشد پرستارش، جم است
مے کند اندیشہ را ہشیار تر دیدۂ بیدار را بیدار تر
اعتبار کوہ بخشد کاہ را قوت شیران دہد روباہ را

(صفحہ ۷ اسرار خودی)

ساقی سے خطاب ہے اور مئے خیام کا مطالبہ نہیں کر رہا بلکہ زمزم کا طلب گار ہے۔ سلطان مراد اور معمار کی حکایت میں اقبال نے مساوات اسلامیہ کو بیان کیا ہے۔ زور بیان اور درد و اثر کا یہ عالم ہے کہ سامع پر رقت طاری ہو جاتی ہے۔ قاضی کا فیصلہ سنئے:

گفت قاضی فی القصاص آمد حیات زندگی گیرد بایں قانون ثبات
عبد مسلم کمتر از احرار نیست خون شہ رنگیں تر از معمار نیست

بادشاہ اپنا ہاتھ آگے بڑھاتا ہے تا کہ شریعت کا حکم نافذ ہو جائے۔ مدعی اُسے معاف کر دیتا ہے۔

گفت از بہر خدا بخشیدمش از برائے مصطفیٰ بخشیدمش

اقبال کا فیصلہ ملاحظہ ہو جو مسرت و یقین اور قانونی عظمت سے لبریز ہے :

پیش قرآن بندہ و مولا یکے است بوریا و مسند دیبا یکے است !

ملت محمدیہ کی اساس توحید و رسالت پر ہے لہذا وہ مکانی پابندیوں سے آزاد ہے۔ دیکھئے کتنی دل آویزی اور اثر انگیزی ہے اس ایک شعر میں۔

جوہر ما با مقامے بستہ نیست بادۂ تندش بجامے بستہ نیست

(صفحہ ۱۲۹ رموز)

'تادب بآداب محمدیہ' کے زیر عنوان اقبال نے اپنے عہد شباب کا ایک واقعہ بیان کیا ہے جو بڑا رقت انگیز اور اثر آفرین ہے۔ اقبال نے ایک سائل کو جو بڑا ضدی تھا پیٹا ، ان کے والد ان کے اس فعل سے بہت آزردہ خاطر ہوئے اور ان کا دل بیقرار ہوگیا۔

کوکبے در چشم او گردید و ریخت برسر مژگاں دمے تابید و ریخت
ہمچو آں مرغے کہ در فصل خزاں لرزد از باد سحر در آشیاں
در تنم لرزید جاں غافلم رفت لیلائے شکیب از محملم !

اور اس کے بعد اقبال نے اپنے والد کی تبلیغ بیان کی ہے کہ کل روز حشر بیٹا مجھے رسوا نہ کرنا ، جہاں نبیؐ کریم کا دربار ہوگا ، شہداء اور صالحین ہوں گے۔

باز ایں ریش سفید من نگر لرزۂ بیم و امید من نگر !
بر پدر ایں جور نازیبا مکن پیش مولا بندہ را رسوا مکن !

(صفحہ ۱۵۰ رموز)

'شکوہ' (مع 'جواب شکوہ') زور کلام اور درد و اثر کا نادر مرقع ہے۔ 'شمع و شاعر' کا ایک بند ملاحظہ ہو :

خیر تو ساقی سہی لیکن پلائے گا کسے
اب نہ وہ میکش رہے باقی نہ میخانے رہے !

رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اسے
کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے

آج ہیں خاموش وہ دشت جنوں پرور جہاں
رقص میں لیلیٰ رہی لیلیٰ کے دیوانے رہے

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

(صفحہ ۲۰۳ بانگ درا)

اقبال نے یہاں ساقی اور میخانے سے معرفت اور خود شناسی کے سوئے ہوئے جذبات کو نئی زندگی عطا کی ہے اور یہ ان کے فن کی کامیابی کی ایک اچھی دلیل ہے۔ کوئی اور فن کار ہوتا تو وہ مینا و ساغر سے اپنی بدمستی، رندی، مدھوشی اور خود فراموشی کی داستان پیدا کرنے میں اپنا کمال نہ سمجھتا۔ اس نظم کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو:

بے خبر تو جوہر آئینۂ ایام ہے تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

دیکھئے نغمہ کی امید افزائی چمن کی افسردگی کو دور کرتی ہے۔

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

'والدۂ مرحومہ کی یاد میں' درد و اثر اور فلسفہ و حکمت کا ایک عظیم خزانہ ہے:

ذرہ ذرہ دہر کا زندانیٔ تقدیر ہے پردۂ مجبوری و بیچارگی تدبیر ہے
آسماں مجبور ہے شمس و قمر مجبور ہیں انجم سیماب پا رفتار پر مجبور ہیں

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

'خضر راہ' حکمت و تحمل، درد و اثر اور عظمت و خود آشنائی کا ایک خزن ہے۔

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر راز دوام زندگی!

'طلوع اسلام' امید کی روشن کرن ہے جس کی تابانی مایوس دلوں کو منور کرتی اور منزل نو کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دور گراں خوابی
(صفحہ ۳۵۳ بانگ درا)

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

ان منظومات میں زور بیان ، حسن ادا اور معنی کی خوبی نے جان ڈال دی ہے اور یہی امتزاج اقبال کے فن کا خاصہ ہے ۔

پیام مشرف کے قطعات 'لالہ طور' درد و اثر کا شاہکار ہیں ۔ ان سے ایک نیا جہان پیدا کرنے کی صورت نظر آتی ہے ۔

تنے پیدا کن از مشت غبارے تنے محکم ترا ز سنگیں حصارے
درون او دل درد آشنائے چو جوئے در کنار کوھسارے

دل درد آشنا کو جوئے کہسار سے تشبیہ دینا صرف اسی فن کار کو سوجھ سکتا ہے جو جلالی مظاہر حیات کے حسن کاشنا سا ہو ۔

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط وبا موجش در آویز حیات جاوداں اندر ستیز است

اقبال کا نغمہ گم کردہ راہ ھجوم کو راہ راست پر لانے کے لئے ہے ۔

ھجم از نغمہ ھائے من جواں شد ز سودایم متاع او گراں شد
ھجومے بود رہ گم کردہ در دشت ز آواز درایم کارواں شد

پیام مشرق کی ایک غزل جس کا مقطع یہ ہے

مطرب غزلے بیتے از مرشد روم آور تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے
زور بیان کے لئے قابل مطالعہ ہے ۔ عشق و مستی کا شاہکار ہے ۔
ذیل کا شعر اقبال کی شخصیت کو بے نقاب کرنے کے لئے کافی ہے ۔

با خدا در پردہ گویم با تو گویم آشکار
یا رسول اللہ او پنہان و تو پیدائے من
(صفحہ ۲۲۱)

زور بیان کے لئے زبور عجم کی غزلیات فرصت میں پڑھنے کا مطالبہ کرتی ہیں۔

اے کہ ز من فزودۂ گرمی آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را (صفحہ ۹)

صفحہ ۱۳۲ کی غزل۔

ما از خدائے گمشدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیاز مند گرفتار آرزوست

جذب و مستی، حکمت و فلسفہ، تصوف و معرفت سے لبریز ہے اور اس میں اقبال کا فن نغمہ کے پیرائے میں دیکھئے کیا ظاہر کرتا ہے۔

گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش
گاہے درون سینہ مرغان بہ ہا و ہوست

در نرگس آرمید کہ بیند جمال ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بگفتگوست

آہ سحر گہے کہ زند در فراق ما
بیرون و اندرون زبر و زیر و چار سوست!

'جاوید نامہ' میں زور کلام ملاحظہ ہو۔

آیۂ تسخیر اندر شان کیست؟ ایں سپہر نیلگوں حیران کیست؟
راز دان علم الاسما کہ بود؟ مست آں ساقی و آں صہبا کہ بود؟
بر گزیدی از ہمہ عالم کرا؟ کردی از راز درون محرم کرا؟

'طاسین محمد' میں 'نوحۂ روح ابو جہل در حرم کعبہ' اسلوب بیان کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے اردو و فارسی کا ادب اس سے پہلے قطعاً نا آشنا تھا۔ فلک عطارد پر رومی کی قیادت میں علامہ نماز ادا کرتے ہیں۔ منظر کشی کا زور اور اثر دیکھئے۔

قرات آں پیر مردے سخت کوش سورۂ و النجم و آں دشت خموش
قرآتے کزوے خلیل آید بوجد روح پاک جبرئیل آید بوجد!
دل ازو در سینہ گردد نا صبور شور الا اللہ خیزد از قبور
اضطراب شعلہ بخشد دود را سوز و مستی مے دہد داؤد را
آشکارا ہر حجاب از قرأتش بے حجاب ام الکتاب از قرأتش
(صفحہ ۹۵)

فلک زہرہ پر سوڈانی عرب سے خطاب کرتا ہے ۔ خطابت کا زور ، بیان کی خوبی ، فن کی پختہ کاری نے بانگ رحیل کی صورت اختیار کر لی ہے ۔

اے فواد اے بہمل اے ابن سعود تا کجا بر خویش پیچیدن چو دود
خاک بطحا ! خالدے دیگر بزائے نغمۂ توحید را دیگر سرائے
اے نخیل دشت تو بالندہ تر بر نخیزد از تو فاروقے دگر

تیسرے شعر کا دوسرا مصرعہ پیغام 'برخیز' لاتا ہے ۔

اقبال کے اسلوب کا ایک اور نادر نمونہ 'مریخ' کی نبیہ کی تقریر ہے جس میں درپردہ علامہ نے آزادیٔ نسواں سے متعلق اپنے خیالات بیان کر دئے ہیں ۔ حلاج کی زبانی عبدہ کے اسرار جس خوبی سے واضح کئے گئے ہیں وہ اقبال کے فن کا کمال اور ان کی دقیقہ رس طبیعت کی نکتہ شناسی کو سراہنے کے لئے کافی ہے ۔

'نالۂ ابلیس' اسلوب بیان کی ایک اور عمدہ مثال ہے ۔ اقبال نے اپنے تمام افکار و رموز کا خلاصہ ابلیس کی شکایت کی صورت میں زیادہ مؤثر کر کے بیان کر دیا ہے ۔

بندۂ صاحب نظر باید مرا یک حریف پختہ تر باید مرا !
لعبت آب و گل از من باز گیر مے نیاید کودکی از مرد پیر !

ابلیس ، آدم کی نا پختہ کاری کی شکایت کرتا ہے اور اقبال اس اشارے سے آدم کو اپنی ہستی کا احساس دلانا چاہتا ہے ۔ دیکھئے ذیل کے ایک شعر میں کتنا اثر ہے ۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن ننگ آدم ، ننگ دین ، ننگ وطن

جاوید نامہ میں فن کی خوبیوں کے متلاشی سلطان شہید ٹیپو کا پیغام رودکا ویری کے نام اور اقبال کی وہ غزل جو انھوں نے حوران بہشت کی فرمائش پر کہی ہے ، ملاحظہ کریں ۔

بال جبریل کی بے شمار غزلیں فن کا نادر نمونہ ہیں اور مسجد قرطبہ ، ساقی نامہ اور 'ذوق و شوق' کا جواب اردو شاعری میں نہیں ہے ۔ اقبال نے اپنے فن کی تمام رعنائیاں ان منظومات میں بے نقاب کر دی ہیں اور اپنے نغمے کی دل آویزی سے سحر خیزی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔

اقبال کے فن میں ان کا خونِ جگر یا دردِ دل جس قدر شامل ہے اس کی ایک جھلک ارمغان حجاز کی صورت میں مشاہدہ کی جا سکتی ہے۔ یہاں شوخیٔ گفتار کے نمونے بھی میسر آتے ہیں جو 'شکوہ' سے کسی طرح کم نہیں اور یہ تمام شوخی فکر کی رعنائی اور نیاز کی ناز کیشی کا نتیجہ ہے۔

مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن بگو با من کہ او پروردۂ کیست؟
(صفحہ ۵)

تو باش ایں جا و با خاصاں بیآمیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست
(صفحہ ۲۳)

ان کی دلی کیفیات ان کے آئینۂ فن میں دیکھئے۔ کتنی دل آویز تشبیہ تلاش کی گئی ہے۔

بایں پیری رہ یثرب گرفتم نوا خواں از سرور عاشقانہ
چو آں مرغے کہ در صحرا سر شام کشاید پر بفکر آشیانہ!
مکن رسوا حضور خواجہ مارا حساب من ز چشم او نہاں گیر

دیکھئے وہ ایک مظہر حیات کو اپنی شخصیت کے رنگ میں رنگین کر کے کس مقام پر پہنچاتے ہیں۔

سحر با ناقہ گفتم نرم تر رو
کہ راکب خستہ و بیمار و پیر است
قدم مستانہ زد چنداں کہ گوئی
بپائش ریگ ایں صحرا حریر است
مہار اے ساربان! آو را نشاید
کہ جان او چو جان من بصیر است
من از موج خرامش مے شناسم
چو من اندر طلسم دل اسیر است (صفحہ ۲۹)

مل کا کمال دیکھئے۔

جہان چار سو اندر بر من ہوائے لا مکان اندر سر من!
چو بگذشتم ازیں بام بلندے چو گرد افتاد پرواز از پر من!

، کا عشق اور استغناء ملاحظہ ہو۔

بکوئے تو گداز یک نوا بس مرا ایں ابتدا یں انتہا بس !
خراب جرأت آں رند پاکم خدا را گفت مارا مصطفیٰ بس

یہی وہ مقام ہے جہاں سے ان کے نغمے نے 'آتشناکی' کے خزانے لوٹے ہیں اور ان کا فن مؤثر ہؤا ہے۔

حالت کے بدلنے سے انسانی مزاج میں بھی تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ سرور اور افادہ کا وقت اور ضرورت کے مطابق امتزاج ہی کسی فن کو عظمت بخشتا ہے لیکن یہ امتزاج بڑا دشوار اور محنت طلب ہے۔ فن کار بڑی دقت محسوس کرتا ہے اور وہ کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ فن کی نزاکت کو بڑھانے یا افادیے کو وسعت دے اور اگر وہ اس دشوار گھاٹی سے گزر جائے تو اس کا فن بقائے دوام حاصل کر سکتا ہے۔ جب حالات بدلتے ہیں تو ایسے فن کی چند خوبیاں یقیناً اس تبدیلی سے متاثر ہو کر مدھم یا ماند پڑ جاتی ہیں لیکن اس فن کے کئی دوسرے پہلو زیادہ اجاگر ہونے لگتے ہیں۔ تمام کلاسیکی ادب میں اس تبدیلی کے لئے گنجائش ہوتی ہے، اس لئے ان فنکاروں کی ہر زمانے میں نئی اور جدید توجیہ و تشریح کی جاتی ہے اور وہ ایک پہلو سے مدھم ہو کر دوسرے پہلو سے اجاگر ہو جاتے ہیں۔ یہی ان کے لازوال حسن کی دوام آشنائی ہے اور یہ امتزاج فن کار کے خلوص اور عشق کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کی شخصیت میں جاری و ساری رہتا ہے۔ انسانی شخصیت جس فن میں عوکار ہو یعنی جس فن کی انسانی شخصیت نے آبیاری کی ہو اسے دوام ملتا ہے۔ انسانی فطرت جیسی ابتدائے آفرینش میں تھی ویسی ہی اب بھی ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ پہلا آدم عشق آشنا تھا اور آج کوئی ابن آدم عشق سے مکمل طور پر بے بہرہ نہیں ہے۔ عہد عتیق کے انسانوں میں غم و غصہ، حسرت و شادمانی کے جو جذبات تھے آج بھی ہر انسان ان جذبات کا مالک ہے۔ رام چندر جی نے بچپن میں چاند کو اپنی گود میں لینا چاہا اور آج بھی ہر بچہ اس خواہش کا ضرور اظہار کرتا ہے۔ غرضیکہ انسانی جذبات کی گہرائی تک جس فن کی رسائی ہو جائے وہ لازوال ہو جاتا ہے۔ ان جذبات کی شدت عشق کی بدولت ہوتی ہے اور صاحب عشق اپنی شخصیت سے ہی اپنے فن کو دوام بخشتا ہے۔ ورنہ فطرت اس کی شخصیت کو

دبانے کی کوشش کرتی ہے ، وہ اپنے حسن کے سنہری جال میں اسے پھنسا کر اپنی تصویر اتارنے پر اکساتی ہے اور اپنے ہر خد و خال کی بعینہ عکاسی کا مطالبہ کرتی ہے ۔ صرف وہی فن کار اس سودے پر راضی نہیں ہوتا جسے اپنی خودی کی حفاظت کرنی ہوتی ہے ، جسے وہ خدا کے جلوے کے سودے میں بھی نہیں دینا چاہتا ۔

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولیٰ
نگیرد با من این سودا بہا از بس گران خواہی

وہ فطرت کے حسین مناظر کی تصویر اپنی مرضی کے مطابق اتارتا ہے ۔ اپنی طبیعت کا رنگ دے کر یہ تصویر فطرت کے حسن کو بھی بڑھا دیتی ہے اور فنکار کی شخصیت کو بھی واضح کر دیتی ہے ۔ اب فن کار خالق کے مقام پر فائز ہوتا ہے ۔ یہی فن اس کی کائنات ہے جو احسن الخالقین کی تخلیق کے ہم پایہ تو نہیں ہو سکتی تاہم بعض صورتوں میں یہ 'نقش ثانی' بڑا دل آویز اور سحر انگیز ہوتا ہے اور اس طرح فن کار خدا کے تخلیقی عمل میں ممد و معاون ہو جاتا ہے ۔ اقبال نے اس نکتے کو

تو شب آفریدی چراغ آفریدم

کے پیرائے میں ظاہر کیا ہے لیکن بعض کم بین حضرات نے اسے ایزد انبازی قرار دیا ہے حالانکہ اس میں محض انسانی قوت تخلیق کا اظہار ہے اور فن کی عظمت کا اعلان و اقرار ۔

اقبال کا فن لازوال ہے ۔ ان کی شخصیت ، ان کے عشق اور خون جگر کی بدولت انہوں نے فطرت کے حسن کو بڑھایا ہے ۔

مرا زیں شاعری خود عار ناید که در صد قرن یک عطار ناید

محمد فرمان

تبصرے

ڈاکٹر اقبال اور ان کی شاعری (ہندی) - مصنف : پروفیسر ہیرا لال چوپڑہ ایم۔ اے - ٹائپ جلی اور روشن تقطیع ، متوسط ضخامت ، صفحات ۳۰۸ (ساڑھے تین روپے) - پتہ - ہندی پرچارک پستکالیہ - پوسٹ بکس ۰۷ گیان واپی بنارس (یو - پی) -

پروفیسر ہیرا لال چوپڑہ اردو اور فارسی زبان و ادبیات کے نامور فاضل اور دونوں زبانوں کے مشہور ادیب و شاعر ہیں - اقبال مرحوم کے ساتھ ایک عرصہ تک فیض صحبت و مجالست رکھنے کے باعث ان کے فلسفہ اور شاعری پر بڑی اچھی اور مبصرانہ نگاہ رکھتے ہیں اور مرحوم کے ہزاروں اردو اور فارسی کے اشعار ان کو زبانی یاد ہیں - موصوف نے زیر تبصرہ کتاب ہندی زبان میں اس غرض سے لکھی ہے کہ ہندی خوان حضرات بھی اقبال اور ان کے فلسفہ و شاعری سے واقف ہو سکیں - چنانچہ شروع کے چالیس صفحات میں مرحوم کی مختصر سوانح عمری ، شاعری کی خصوصیات ، ملک و قوم سے متعلق شاعر کے افکار و خیالات اور پھر شیخ عبدالقادر نے بانگ درا کے مقدمہ میں علامہ کی نسبت جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سب پر روشنی ڈالی گئی ہے - اس کے بعد مرحوم کے اردو کلام سے منتخب ۸۱ نظمیں دیوناگری رسم الخط میں درج کی ہیں - نیچے حواشی میں مشکل الفاظ یا تلمیحات کی تشریح کرتے چلے گئے ہیں - نظموں کے علاوہ چند رباعیاں بھی اس مجموعہ میں شامل ہیں - اردو اور ہندی دونوں زبانوں کو ترقی دینے اور دونوں میں باہمی خوشگوار تعلق پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک زبان کے نامور ادیبوں اور شاعروں کے فنی کمالات کو دوسری زبانوں میں پھیلایا اور عام کیا جائے اور اسی طرح دونوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کی جائے -

امر میں شک نہیں کہ پروفیسر صاحب کی یہ کتاب اس راہ میں ایک بڑا مستحسن اقدام ہے جس پر وہ دونوں زبانوں کی طرف سے مبارکباد کے مستحق ہیں۔

س-ا

ہندوؤں کی تعلیم مسلمانوں کے عہد میں۔ سید سلیمان ندوی، مطبوعہ ادارۂ تصنیف و تالیف آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کراچی۔ (صفحات ۱۲۹)

یہ مختصر کتاب علامہ مرحوم کا وہ علمی مقالہ ہے جو آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اس اجلاس میں پڑھا گیا تھا جو ۱۹۱۸ء میں بمقام کلکتہ منعقد ہوا تھا۔ علامہ مرحوم ایک بلند پایہ مذہبی عالم، تاریخ دان اور لسانیات کے ماہر تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں تعلیمی مسائل اور تعلیمی اداروں سے بھی ہمیشہ سے دلچسپی تھی۔ علامہ مرحوم آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس میں اکثر شرکت فرماتے تھے اور سال کے دوران بھی جب کبھی علی گڑھ تشریف لاتے تھے تو کانفرنس کے ان ضمنی جلسوں میں جو سال کے دوران میں ہوتے رہتے تھے شریک ہوتے تھے۔ یہ کتاب بھی اس دلی تعلق کی برکات کا فیضان ہے جو آپ کو کانفرنس سے رہا۔

علامہ مرحوم نے ایک ایسے موضوع پر قلم اٹھایا ہے جس پر وہ بشرط مہلت نہایت مبسوط اور مفصل کتاب لکھ سکتے تھے۔ تاہم اس مقالے کو لکھ کر مصنف نے ایک اہم ضرورت کو پورا کر دیا ہے اور ایک حد تک جامع اور مختصر انداز میں مسلمانوں کے زمانے میں ہندوؤں کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو پیش کر کے اس حقیقت کی بدرجہ احسن وضاحت کر دی ہے کہ مسلمانوں کی تہذیب کا ہندوؤں پر کتنا گہرا اثر رہا ہے۔ کتاب کے آغاز میں علامہ نے اہل ہند اور مسلمانوں کے علمی تعلقات کا مختصر طور پر تذکرہ کیا ہے۔ اس موضوع کو علامہ نے اپنی مشہور تصنیف 'عرب و ہند کے تعلقات' میں زیادہ وضاحت اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔

اس کتاب میں جستہ جستہ ان گہرے اثرات کے نشانات نظر آتے ہیں جو انگریزوں کے عہد کے ابتدائی زمانے تک بھی دھندلے نہیں ہوئے تھے۔ راجہ رام موہن رائے جنھوں نے عربی کی ابتدائی تعلیم پٹنہ میں پائی تھی اپنی جدید تحریک برھمو سماج کی وجہ سے ہندوؤں میں بدنام ہو گئے تھے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ ان کی بد عقیدتی کی بڑی وجہ ان کا اسلامی علوم و فنون کے ساتھ وہ لگاؤ ہے جو زندگی بھر ان کی ذہنی زندگی کا ایک اہم جزو بنا رہا۔ راجہ کیشب چندر سین جو بنگال کے مصلح اعظم ہو گزرے ہیں علوم اسلامیہ میں بہت کچھ دسترس رکھتے تھے۔ سر رابندر ناتھ ٹیگور کے والد جو بڑے صوفی منش انسان تھے فارسی کے ماہر تھے اور مولانا روم اور دیگر صوفی شعرا کے کلام کو ہمیشہ زیر مطالعہ رکھتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوؤں کی تعلیم و تربیت پر جتنا گہرا اثر صوفیائے کرام کا ہؤا ہے اتنا مسلمانوں کے کسی اور طبقے کا نہیں ہؤا لیکن افسوس یہ ہے کہ اب تک علمی تحقیقات کے لحاظ سے صرف بھکتی تحریک کے علمبرداروں کے مطالعہ کے سوا یہ میدان ایک حد تک خالی رہا ہے۔ علامہ موصوف نے اخلاق و تصوف کے باب میں چند ایسے ہندو صوفیوں کے نام دئے ہیں جو بھکتی تحریک کے بعد ہو گزرے ہیں۔ اس کتاب کے دوسرے عنوانات مندرجہ ذیل ہیں:

تاریخ ہندو فارسی شعرا، ہندو ادبائے فارسی، ہندو لغت نویس، مترجمین، ہندو علمائے علوم عقلیہ، انتظامات مالی، نجوم، طب، موسیقی اور مصوری۔ ان عنوانوں میں ہندو شعرا فارسی پر تو کچھ نہ کچھ علمی تحقیقات ہو چکی ہے لیکن اس کے علاوہ باقی تمام مضامین ابھی تک تشنہ ہیں۔

علامہ مرحوم کی زندگی کا بڑا کارنامہ وہ بیش بہا علمی تصنیفات ہیں جو انھوں نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کے لئے لکھیں۔ لیکن ان کا سب سے اہم صدقہ جاریہ علمی تحقیقات کی وہ لگن ہے جو وہ بہت سے دلوں میں جگا گئے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ زندگی کے آخری دور میں اس مقالے کا مسودہ آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کے ادارہ

تصنیف و تالیف کو دینا بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا۔ علامہ مرحوم کی اس تصنیف کا ہر باب محققین کی نئی نسل کے لئے ایک دعوت مبارزت ہے اور پاکستان کے نوجوان اہل علم کے لئے ایک پیغام ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے نوجوان اہل قلم مولانا کے اس پیغام پر لبیک کہیں گے اور اس کتاب کے عنوانات کو نشان منزل بنا کر علمی تحقیقات کا حق ادا کریں گے۔

ع۔غ

اساس عربی

عربی صرف و نحو کے سلیس قواعد مؤلفہ محمد نعیم الرحمان ایم۔اے
ضخامت صفحات ۳۴۰، طباعت و کتابت معقول و محتاط، قیمت
غیر مجلد مبلغ ۵ روپے۔ ملنے کا پتہ: کارخانہ نور محمد تجارت کتب
آرام باغ، کراچی۔

'اساس عربی' میں فاضل مؤلف نے صرف و نحو کے قواعد کی ترتیب کچھ ایسے انداز میں کی ہے کہ ان کا مطالعہ ذہن پر گراں نہیں گزرتا۔ ہر سبق کے آخر میں جو مشقیں شامل کی گئی ہیں ان کی افادی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ حصۂ اول میں صرفی مسائل سے بحث کی گئی ہے اور حصۂ دوم میں نحوی اصول و قواعد ہیں۔ آغاز کتاب تقریب سے ہوتا ہے جس میں فاضل مؤلف نے عرب کے حدود اربعہ، یہاں کی آبادی اور لسانی تغیرات سے متعلق عالمانہ انداز میں بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ عربی زندہ زبان ہے۔ اس نے تاریخ کے مختلف ادوار میں جن زبانوں کو جنم دیا وہ قبطی، نبطی، حمیری، حبشی، کلدانی، آرامی، سریانی وغیرہ ہیں۔ ان میں سے اکثر پر موت وارد ہو چکی ہے لیکن عربی ہنوز زندہ و پایندہ ہے۔

تمہید میں حروف ہجا، حرکات، تنوین و تشدید، ہمزہ، مد، جزو لفظ، اعداد کا بیان ہے اور اس کے ذیل میں ایک مشق بھی دی گئی ہے تاکہ یہ معلومات ذہن میں پیوست ہو جائیں۔ حصۂ اول میں تمہید کے علاوہ ۲۷ اسباق ہیں جن کی ابتدا ال سے ہوتی ہے اور

اسم اعداد پر منتہی ہوتے ہیں۔ حصہ دوم میں ۲۸ تا ۴۴ نحوی اسباق ہیں۔ آخری سبق کا علوان 'اشارات اعجامیہ' ہے۔ اس سبق میں نقاط، اوقاف و علامات اور قوسین کے محلات استعمال بتائے گئے ہیں۔ یہ پہلو بالعموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے حالانکہ مفہوم کے تعین میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

صفحہ ۳۲۴ پر عوامل النحوی کا منظوم بیان ہے۔ یہ عوامل جو حروف، افعال اور اسماء پر مشتمل ہیں اس خوش اسلوبی سے نظم کئے گئے ہیں کہ ان سے استفادہ میں قطعاً کوئی دقت پیش نہیں آتی۔

ایک ضمیمہ بھی شامل ہے جس میں صرفی و نحوی اصطلاحات کے انگریزی مترادفات دئے گئے ہیں۔ انگریزی داں طلبہ ان کی مدد سے بہت جلد اور بڑی آسانی سے صرفی و نحوی قواعد کے پیچ و خم سلجھا سکتے ہیں۔

فاضل مؤلف نے اسباق کی ترتیب میں محنت تو کافی کی ہے لیکن انہیں یہ خیال نہیں رہا کہ جس طبقہ کے لئے وہ اپنے دل و دماغ کی صلاحیتیں صرف کر رہے ہیں سہولت پسند اور تن آسان واقع ہوا ہے۔ جد ولی چوکٹوں میں جس انداز سے گردانیں دی گئی ہیں اس پر قدامت کی چھاپ ہے۔ فاضل مؤلف نے کوشش یہ کی ہے کہ کم سے کم صفحات میں زیادہ سے زیادہ مواد سما جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کوشش میں انہیں ناکامی نہیں ہوئی لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ اس کی ضخامت میں کچھ اور اضافہ کر دیتے تو اسباق کی افادیت کا دائرہ کچھ اور وسیع ہو جاتا اور یہ وسیع کچھ مفید ہی ثابت ہوتی۔ مختصر یہ ہے کہ ان نقائص کے باوجود جو سطحی ہیں اساس عربی کی اساس محکم ہے۔

اسباب زوال امت

مجاہد اعظم علامہ امیر شکیب ارسلان کے قلم سے۔ صفحات ۱۳۸۔ طباعت و کتابت موزوں۔ مجلد گرد پوش۔ ملنے کا پتہ: نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی۔

زیر نظر کتاب عربی سے ترجمہ ہے۔ سر ورق اور بعد کے صفحات میں مترجم کا نام کہیں نظر نہیں آتا بہرحال شروع میں جو مقدمہ جد پر تذکرہ کے قلم سے ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ

"علامہ سید رشید رضا مصری سے ان کے شاگرد جاوا کے شیخ الاسلام محمد لیبونی عمران نے پوچھا تھا کہ مسلمانوں کے دینی اور دنیوی زوال کے اسباب کیا ہیں ؟ اس صدی میں دنیا بھر کے اندر مسلمان کیوں ہر جگہ ذلیل و خوار نظر آتے ہیں ؟ . . . علامہ رشید رضا نے یہ مکتوب علامہ شکیب ارسلان کی خدمت میں بھیج دیا اور انہیں مجبور کیا کہ وہ 'المنار' کے کالموں میں مذکورہ سوال کا جواب دیں . . . جونہی علامہ رشید رضا کا مکتوب آپ کو ملا ، دل کا درد بے اختیار قلم کی راہ بہ گیا جو اس کتابچہ کی صورت میں ہدیۂ ناظرین ہے ۔"

آغاز کتاب میں مقدمہ کے بعد تمہید علامہ سید محمد رشید رضا کے قلم سے ہے ۔ اس کے ساتھ ہی علیحدہ عنوان سے شیخ محمد لیبونی عمران کا مکتوب بھی شامل ہے ۔ دراصل اس مکتوب کے جواب پر زیر نظر کتاب مشتمل ہے ۔ اسباب زوال کی تحریر سے قبل علامہ ارسلان نے ماضی میں مسلمانوں کے عروج کی وجہ یہ ظاہر کی ہے کہ "مسلمانوں کی گذشتہ ترقیات کا باعث حقیقی جزیرۃ العرب میں اسلام کا ظاہر ہونا تھا جس نے عربوں کے مختلف فرقوں کو ایک قوم بنا دیا ، ان کی وحشیانہ زندگی کو متمدن زندگی سے بدل دیا ، سخت دلوں کو نرم دل بنا دیا اور بت پرستوں کو خدائے واحد کے سامنے جھکا دیا ۔ ان کی پہلی روحیں کھینچ لیں اور بالکل نئی روحیں ان کے جسموں میں داخل کر دیں ۔ اس اندرونی تبدیلی ہی سے ان میں اس قدر طاقت پیدا ہو گئی کہ وہ عزت و شان ، علم و ہنر اور دولت و ثروت کی انتہائی بلندیوں پر پہونچ گئے اور پچاس سال کے عرصے میں آدھی دنیا کو فتح کیا ۔"

علامہ نے زوال امت کے جو اسباب بیان کئے ہیں ان کی مختصر سی فہرست یہ ہے :

(ا) اپنے دین اور قوم سے غداری اور دشمنوں سے وفاداری ۔
(ب) جہالت ۔ (ج) اخلاق کا زوال ۔ (د) علماء اور سلاطین کا زوال ۔
(ہ) دردناک بزدلی اور مایوسی ۔

علامہ نے صرف اسباب زوال کی نشاندھی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ کچھ مشورے اور کچھ تجویزیں بھی پیش کی ھیں جو حد درجہ مفید ھیں ۔ کیا اچھا ھو کہ مسلمان ایسے گئے گزرے دور میں اس زعیم ملت کی معلومات سے مستفید ھوں ۔

ناشرین نے اس کتاب کی اشاعت سے جہاں ایک تبلیغی خدمت سر انجام دی ہے وھاں ھمیں یہ کہنے میں تأمل نہیں کہ انھوں نے ادب دوستی کا ثبوت نہیں دیا ۔ از اول تا آخر کتاب کے اسلوب نگارش اور پیرایہ بیان میں جھول ھی جھول ھیں ۔ کیا اچھا ھو کہ اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں اس نقص کا ازالہ کر دیا جائے ۔

م ۔ و ۔ ک

PUBLICATIONS OF THE BAZM-I-IQBAL LAHORE

ENGLISH

No.	Title	Rs.	As.	P.
1.	The Journal 'IQBAL' edited by Professor M.M. Sharif and B.A. Dar ; Published quarterly in English and Urdu issues alternately. Subscription Rs. 10/-. For English or Urdu issues only Rs 5/-. Single copy Rs. 2/8/-.			
2.	The Development of Metaphysics in Persia by Dr. Sir Mohammad Iqbal (Reprint). Foreword by Professor M. M. Sharif ...	5	0	0
3.	Bibliography of Iqbal by Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi Foreword by Professor M. Aslam ...	1	0	0
4.	Al-Mawardi's Theory of the State by Qamaru'd-Din Fereword by Professor M. M. Sharif ...	0	12	0
5.	Iqbal and Post-Kantian Voluntarism by B. A. Dar	6	0	0
6.	Image of the West in Iqbal by M. Mazhar-ud-Din Siddiqi	2	0	0
7.	The Life and Thought of Rumi by A. Iqbal	4	0	0

اردو

		روپیہ	آنہ	پائی
۸	اقبال اور ملا از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ...	۰	۱۲	۰
۹	مکاتیب اقبال بنام خان نیازالدین خان مرحوم ...	۱	۴	۰
۱۰	تقاریر یوم اقبال بابت ۱۹۵۴ء ...	۱	۴	۰
۱۱	'علامہ اقبال' آقاے مجتبوی کی کتاب اقبال لاہوری کا اردو ترجمہ از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ...	۱	۸	۰
۱۲	ذکر اقبال از عبدالمجید سالک ...	۵	۰	۰
۱۳	منشورات اقبال ...	۲	۰	۰
۱۴	فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ...	۱۰	۰	۰
۱۵	تلمیحات اقبال از سید عابد علی عابد ...	زیر طبع		
۱۶	تشکیل جدید الہیات اسلامیہ از علامہ اقبال مترجمہ سید نذیر نیازی ...	زیر طبع		
۱۷	فلسفۂ اقبال مرتبہ بزم اقبال ...	۶	۰	۰
۱۸	شعر اقبال از سید عابد علی عابد ...	زیر تکمیل		

مطبوعات مجلس ترقی ادب، لاہور

			پائی	آنه	روپیه
۱	تعارف جدید سیاسی نظریه از سی۔ ای۔ ایم جوڈ				
	مترجمه عبدالمجید سالک و عبدالمحصی	...	۰	۱۲	۲
۲	غیب و شهود از اڈنگٹن مترجمه سید نذیر نیازی	...	۰	۴	۳
۳	مقدمهٔ حکمت قرآن از محمود مختار				
	مترجمه صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	...	۰	۰	۱
۴	فلسفهٔ شریعت اسلام از صبحی محمصانی				
	مترجمه ڈاکٹر شیخ عنایت الله و محمد احمد رضوی	...	۰	۰	۵
۵	نظام معاشره اور تعلیم از رسل				
	مترجمه عبدالمجید سالک و جی۔ آر۔ عزیز	...	۰	۰	۴
۶	فلسفهٔ جدید از جوڈ مترجمه خواجه آشکار حسین	...	۰	۰	۲
۷	دولت اقوام از آدم سمتھ مترجمه شیخ عطا الله و				
	ایچ۔ اے۔ شفری حصه اول	...	۰	۰	۱۲
۸	صحیفه (سه ماهی مجله) قیمت فی پرچه -/۳ سالانه چنده		۰	۰	۱۰
۹	فلسفهٔ هند و یونان	...	۰	۰	۳
۱۰	دولت اقوام حصه دوم	...	۰	۰	۱۲
۱۱	دولت اقوام حصه سوم	...	۰	۰	۱۲
۱۲	مطالعهٔ تاریخ از ٹائنبی مترجمه غلام رسول مهر	...	۰	۰	۱۰

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ENGLISH

No.	Title	Rs.	As.
1.	Islamic Ideology by Dr Khalifa Abdul Hakim ...	12	0
2.	Islam and Communism by Dr. Khalifa Abdul Hakim	10	0
3.	Fundamental Human Rights by Dr. Khalifa Abdul Hakim	0	12
4.	Women in Islam by Mazher-ud-Din Siddiqi ...	7	0
5.	Islam and Theocracy by Mazher-ud-Din Siddiqi ...	1	12
6.	The Fallacy of Marxism by Dr. Mohammad Rafi-ud-Din	1	0
7.	Mohammad the Educator by Robert L. Garlick Jr.	4	4
8.	Development of Islamic State and Society by Mazher-ud-Din Siddiqi	12	0
9.	Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by Bashir Ahmad Dar	10	0

اردو

نمبر	کتاب	آنے	روپے
۱۰ -	حکمت رومی مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل- بی، پی ایچ- ڈی	۸	۳
۱۱ -	اسلام کی بنیادی حقیقتیں مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل بی، پی ایچ - ڈی	۰	۳
۱۲ -	اسلام کا معاشی نظریہ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	۱۲	۱
۱۳ -	اسلام کا نظریۂ تاریخ مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	۸	۲
۱۴ -	اسلام کا نظریۂ اخلاق مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	۰	۲
۱۵ -	دین فطرت مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ...	۱۲	۱
۱۶ -	عقائد و اعمال مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی، ..	۰	۱
۱۷ -	اسلام میں حیثیت نسواں مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی،	۸	۳
۱۸ -	مسئلۂ اجتہاد مصنفہ محمد حنیف ندوی ...	۰	۳
۱۹ -	افکار ابن خلدون مصنفہ محمد حنیف ندوی ...	۴	۴
۲۰ -	افکار غزالی مصنفہ محمد حنیف ندوی ..	۸	۸
۲۱ -	مقام سنت مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	۹	۲
۲۲ -	ریاض السنہ مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی، ...	۰	۱۰
۲۳ -	الدین یسر مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی ...	۰	-
۲۴ -	اسلام میں حریت ، مساوات ، اخوت مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر	۴	۱
۲۵ -	اسلام اور حقوق انسانی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر	۸	۱
۲۶ -	علم تصوف مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	٦	۲
۲۷ -	خلافت اسلامیہ مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	۸	٦
۲۸ -	اصول فقہ اسلامی مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر ...	۰	۲